في التنوير الإسلامي

«٧٥»

الإِسْلامُ

وضَرُورَةُ التَّغيِيرِ

تأليف

د. محمَّد عمَارة

في التنوير الإسلامي ٧٥

الإسلامُ وضَرورةُ التَّغييرِ

تأليف

د. محمد عمارة

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

اسم الكتاب الإسلام وضرورة التغيير

المؤلف د. محمد عمارة

إشراف عام داليا محمد إبراهيم

تاريخ النشر الطبعة الأولى يناير 2007م

رقم الإيداع 2006 / 22855

الترقيم الدولي ISBN 977-14-2812-3

الإدارة العامة للنشر 25 ش أحمد عرابي ـ المهندسين ـ الجيزة
ت: 3466434 (02) 3472864 (02) تلكس 92134 ص.ب 21 الدقي
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر Publishing@nahdetmisr.com

المطابع 3 المنطقة الصناعية الرابعة ـ مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) 8330289 (02) ـ فاكس 8330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي 15 ش كامل صدقي ـ الفجالة ـ
القاهرة ـ ص.ب 96 الفجالة ـ القاهرة
ت: 5903827 (02) 5903895 (02) ـ فاكس 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء الرقم المجاني 08002226222
البريد الإلكتروني لإدارة البيع Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية 3 ش فرنسا المنتزه أرشدي
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259075 (050)

موقع الشركة على الإنترنت www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت www.cnahda.com

أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب/CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع www.cnahda.com

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر

مقدمة

التغيير أحد ضرورات الحياة. وقد يكون هادئًا فلا يتجاوز الإصلاح، وقد يكون مفاجئًا وعنيفًا، فيقفز إلى مستوى الثورة. والإسلام دين الحياة يقنن حالة التغيير والثورة والإصلاح.

والثورة، ككثير من قضايا ومباحث وتطبيقات العلوم الاجتماعية والسياسية والإنسانية، مما تتعدد لها وفيها التعريفات.

فهي: نقطة تحول في الحياة الاجتماعية، تدل على الإطاحة بما عفا عليه الزمن، وإقامة نظام اجتماعي تقدمي جديد.

أو هي: التغيير الجذري المفاجئ في الأوضاع السياسية والاجتماعية، بوسائل تخرج عن النظام المألوف، ولا تخلو عادة من العنف.

أو هي – في التعريف الذي أختاره: العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير نظم ومجتمعات الجور والضعف والفساد، تغييرًا جذريًا وشاملاً، والانتقال بها من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى، أقل قيودًا، وأكثر حرية، وأبعد في التقدم، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في هذا التغيير أن تأخذ بيدها مقاليد القيادة، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكينًا لها، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنساني نحو مثله العليا، التي ستظل دائمًا وأبدًا زاخرة بالجديد، الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاد والتحقيق!

والثورة، فى علوم الاجتماع الغربية هى غير «الإصلاح»، لا لتميز وسائلها عادة بالعنف فقط، وإنما لأن مفهوم «الإصلاح»، فى تلك العلوم، لا يعنى التغيير الجذرى والشامل الذى تعنيه «الثورة»، بل يعنى «الإصلاح» فى العلوم الغربية: الترقيع والتغيير الجزئى والسطحى، فهو غير شامل وغير جذرى!

أما فى الاصطلاح العربى والإسلامى، فإن المغايرة بين الثورة والإصلاح، فى هذا المقام غير قائمة، فالإصلاح، هو الآخر، تغيير شامل وجذرى وعميق، كالثورة تمامًا، وهو إنما يتميز عنها فى الأدوات التى يتم بها التغيير: إذ فى الثورة عنف وهياج لايوجدان فى أدوات الإصلاح على نحو ما هما عليه فى الثورات، وفى الإصلاح تدرج قد لا ترضى عن وتيرته الثورات!

الرسل والتغيير

فرسالات الأنبياء والرسل: تغيير جذرى وشامل للحياة والأحياء، فهى متضمنة معنى الثورة فى العمق والشمول.. لكن، لأنها تبدأ بذات الإنسان ونفسه، كانت إصلاحًا بريئًا من العنف والهياج، فثورة النفس: هياج فيه من الهدم أكثر مما فيه من البناء! بينما إصلاح النفس: بناء لا هياج فيه!.. وصدق الله العظيم: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود ٨٨].

وفى القرآن الكريم إشارات إلى ما يعنيه هذا المصطلح – الثورة – من تغيير عميق ومن انقلاب فى الأوضاع. فبقرة

بنى إسرائيل كانت ﴿لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ﴾ [البقرة ٧١] أى لا تقلبها بالحرث، القلب الذى يغيرها فيجعل عاليها سافلها. ومن الأمم السابقة من ﴿كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ [الروم ٩] أى قلبوها، وبلغوا عمقها!

وفى القرآن والسنّة إشارات لتضمن هذا المصطلح لمعنى الهياج والانتشار. فالخيل، إذا اقتحمت الميدان ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا﴾ [العاديات ٤] أى هيجن به التراب، والله سبحانه وتعالى، هو ﴿الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [فاطر ٩] أى تهيجه وتنشره. وفى الحديث، الذى ترويه السيدة عائشة، رضى الله عنها، حول هياج الأوس والخزرج: «فثار الحيان، الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت» رواه البخارى ومسلم والإمام أحمد.

وفى الحديث الذى يرويه مرة البهزى، يقول رسول الله، ﷺ، متنبئًا بفتنة عهد عثمان بن عفان: «كيف فى فتنة تثور فى أقطار الأرض كأنها صياصى (قرون) بقر!» رواه الإمام أحمد.

وكذلك أحاديث: «أثيروا القرآن، فإن فيه خبر الأولين والآخرين»، و«من أراد العلم فليثور القرآن»!.. أى لا تقفوا عند ظواهر الألفاظ، بل ابلغوا العمق «بالقراءة الثورية» للقرآن الكريم!

ولقد استخدمت أدبيات الفكر الإسلامى مصطلح الثورة، فهذا نافع بن الأزرق (٦٥هـ، ٦٨٥م) يدعو أصحابه إلى اللحاق بثورة

عبدالله بن الزبير (١-٧٣هـ، ٦٢٢-٦٩٢م) بمكة، لنصرتها، وللدفاع عن بيت الله الحرام، فيقول لهم: «وهذا، من قد ثار بمكة، فاخرجوا بنا نأت البيت ونلق هذا الرجل» الثائر!

التغيير والثورة والفتنة

على أن الأدبيات الإسلامية قد عرفت - للتعبير عن معنى الثورة ومضمونها، أو بعض هذا المعنى والمضمون - مصطلحات أخرى، جرى استخدامها، بل وشيوعها في هذه الأدبيات.

فمصطلح «الفتنة» شاع استخدامه للتعبير عن الاختلاف، والصراع حول الأفكار والآراء، وقيام الأحزاب والتيارات المتصارعة، و«الثورة»، أي الوثوب، ووقوع البلاء والامتحان والاختبار، وتمييز الجيد من الرديء عن طريق الصهر في حرارة الأحداث والصراعات.. وهي معان لجوانب من العمل والحدث الثوري!

● ومصطلح «الملحمة» عرفته الأدبيات العربية الإسلامية للدلالة على التلاحم في الصراع والقتال، والقتال في الفتنة - «الثورة» - بالذات، والإصلاح العميق الذي يشمل الأمة ويعمها؛ لأنه يؤلف بين أفراد الأمة وطوائفها، فيحقق وحدتها وتلاحمها؛ ولذلك وُصف رسول الله، ﷺ، بأنه «نبي الملحمة» أي نبي القتال، ونبي الإصلاح، الذي يقيم وحدة الأمة وتلاحمها!

● ومصطلح «الخروج»: دل على الثورة؛ لأنه عنى الخروج على ولاة الجور، وتجريد السيف لتغيير نظمهم. ولقد شاع اسم «الخوارج» علمًا على تيار «الثورة المستمرة» في تاريخ الإسلام!

● وكذلك استخدمت مصطلحات «النهوض» و«النهضة» و«القيام» للدلالة على الخروج، والثورة لما فيها من معنى الوثوب والانقضاض والصراع. وفي حديث أنس بن مالك، رضي الله عنه: «حضرت عند مناهضة حصن تستر، عند إضاءة الفجر..» رواه البخاري – وحديث ابن أبي أوفى: «كان النبي، ﷺ، يحب أن ينهض إلى عدوه عند زوال الشمس» – رواه الإمام أحمد.

الانتصار في الإسلام

● كذلك استخدم القرآن الكريم، للدلالة على معنى الثورة، مصطلح «الانتصار». فالانتصار: هو الانتصاف من الظلم وأهله، والانتقام منهم، وهو فعل يأتيه «الأنصار» – الثوار – ضد «البغي»، الذي هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود!

* * *

استخدم القرآن الكريم هذا المصطلح في هذه المعاني، عندما قال: ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٣٦) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ

شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨) والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون (٣٩) وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين (٤٠) ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل (٤١) إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم (٤٢) ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾

[الشورى: ٣٦-٤٣].

فمن صفات المؤمنين: أنهم إذا أصابهم البغي هم ينتصرون! بل لقد استثنى القرآن الكريم الشعراء الذين ثاروا وانتصروا من بعد ما ظلموا. استثناهم من الحكم الذي أصدره على الشعراء، أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون: ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون (٢٢٤) ألم تر أنهم في كل واد يهيمون (٢٢٥) وأنهم يقولون ما لا يفعلون (٢٢٦) إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ [الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧].

ولعل لعلاقة الانتصار بردع الظلم والبغي، كان اختيار اسم «الأنصار» للذين انتصروا للإسلام ضد الظلمة والبغاة. والشاعر يخاطب رسول الله، ﷺ، فيقول:

والله سمى نصرك الأنصارا
آثرك الله به إيثارا

.. هذا عن المصطلحات ومضامين هذه المصطلحات.

الثورة والمشروعية

أما عن مشروعية الثورة، كسبيل لتغيير نظم الجور والضعف والفساد، فإنها قضية اختلف فيها علماء الإسلام، لا لأن أحدًا منهم قد أقر الجور أو رضى بالضعف أو هادن الفساد، فالجميع قد آمنوا بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة إسلامية ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران ١٠٤] و «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» – رواه مسلم والترمذى والنسائى والإمام أحمد – و«لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، أو ليضربن الله بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم» – رواه الترمذى وأبو داود وابن ماجه والإمام أحمد.

التغيير السلمى

لم يختلف أى من علماء الإسلام على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولقد أجمعوا على وجوب التغيير السلمى – بالإصلاح – لنظم الجور والضعف والفساد، لكن الخلاف بينهم قام حول استخدام العنف – السيف – الثورة – فى التغيير، لا كراهة للتغيير، وإنما لاختلافهم فى الموازنة بين إيجابيات وسلبيات استخدام العنف فى التغيير. ولقد نهضت طبيعة مناهج التفكير، وملابسات العصر بدور كبير فى هذا الاختلاف.

● فالخوارج قد رأوا الخطر الأعظم، على الإسلام والمسلمين، في الانقلاب الأموي الذي حدث على فلسفة الشورى وعلى علاقة الحاكم بالمحكوم، فرجحت لديهم كفة الثورة، بل والثورة المستمرة، على كل المحاذير، والمعتزلة قد رأوا ذلك الرأي مع نضج في الفكر السياسي، جعلهم يشترطون «التمكن»، الذي يجعل النصر محققاً أو ظناً غالباً، لإعلان الثورة تفادياً لما جرته الهيات والتمردات من مآس وآلام، كما اشترطوا وجود الإمام الثائر أي الدولة والنظام البديل. وأهل الحديث بإمامة أحمد ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ، ٧٨٠-٨٥٥م) قد رفضوا سبيل الثورة، لأنهم رجحوا إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثورة، فقالوا: «إن السيف لا يعنف بأمر، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً». ومن أقوال ابن تيمية: «فستون سنة من إمام جائر أصبح من ليلة واحدة بلا سلطان».

والإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ، ١٠٥٨-١١١١م) من الأشعرية - وقف موقف الموازنة، فقال عن الحاكم الجائر: «والذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة ولا تهييج قتال، فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك فتنة وجبت طاعته وحكم بإمامته لأن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة وعسر خلعه وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه ووجبت الطاعة له». ومعنى هذا أنه إذا احتمل

الناس تبعات الثورة وأطاقوها. ولم يكن التغيير عسيراً، فإن الثورة تجوز سبيلاً للتغيير. ونحن نلاحظ أن أهل الحديث قد غلبوا الالتزام بالمأثورات الداعية إلى طاعة الأمراء، دون تمييز أحياناً بين «أمراء القتال» الذين قيلت فيهم هذه الأحاديث وبين أمراء وولاة الجور الذين دار بشأن الثورة عليهم الخلاف. كما نلاحظ أن الفترات التي اشتد فيها الخطر الخارجي على الدولة الإسلامية -تبريراً كان هذا الخطر أم صليبياً- هي التي زادت فيها وعلت الأصوات الرافضة للثورة على ولاة الجور، وذلك تغليباً في الموازنة لكفة الوحدة في مواجهة الخطر الخارجي، على كفة الصراع الداخلي ضد ولاة الجور. فالمواجهة المسلحة مع الكفار أوجب وأولى من المواجهة مع الظلمة والطغاة.

ميادين الثورة

أما ميادين الثورة فلقد رحُبت لتشمل العديد من الميادين وعبر المسيرة الحضارية إذا نحن بحثنا عن التغيير الشامل والجذري، الذي ينتقل بالإنسان إلى طور جديد أكثر تقدماً فسنجد في الاجتهاد ثورة على التقليد، وفي الجهاد ثورة على الاستسلام، وفي التجديد ثورة على الجمود، وفي الابداع ثورة على المحاكاة، وفي التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد، وفي العقلانية ثورة على ظاهرية وحرفية النصوصيين.

د. محمد عمارة

الفصل الأول

رؤية إسلامية لقضايا ساخنة

١ـ تكفير المسلم

من بين الدعاة الإسلاميين المحدثين انفرد أبو الأعلى المودودي ببعث قضية تكفير المسلم التي ظهرت في الإسلام لأول مرة مع الخوارج.

ولكن ما حقيقة ما قاله المودودي حول هذه القضية الخطيرة والشائكة؟

في التراث الإسلامي انفرد «الخوارج» دون فرق المسلمين وتياراتهم الفكرية بالقول بأن كفر مرتكب الذنوب الكبائر إذا مات دون توبة نصوح. وبعض هؤلاء الخوارج جعل هذا «الكفر» كفر شرك بالله يخرج به العاصي عن إطار الملة، أما البعض الآخر فلقد قل غلوهم فاعتبروه كفر نعمة. فهؤلاء العصاة بنظرهم، قد كفروا بأنعم الله، دون أن يشركوا به أحدا.

والذين يتتبعون مسار الدعوات والحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، يلفت انتباههم أن الأستاذ «أبو الأعلى المودودي» (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م) أمير الجماعة الإسلامية بباكستان، انفرد من بين الدعاة الإسلاميين المحدثين ببعث هذا الشعار والموقف الذي انفرد به الخوارج: شعار وموقف «تكفير المسلم» من مرقده القديم. ولم يكن ذلك بسبب انحدار فكري منه إلى فكر الخوارج

فرصة لأفكارهم الأساسية واضح لا سيما فيه، وإعجابه بابن تيمية ٦٦١ ـ ٧٢٨هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م يفوق إعجابه بأي من المجددين الذين عرفهم تاريخ الإسلام، ولابن تيمية موقف صريح وحاد ضد الخوارج ومقولاتهم

التكفير والجاهلية

وبهذه الملاحظة أهميتها لأن المودودي ـ كما أشرنا ـ قد انفرد بين رواد الحركات الإسلامية الحديثة بأن فتح الباب لاستخدام مصطلح «التكفير» وسلاحه في تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى مراحلها التاريخية، التي وصمها بـ«الجاهلية» صنع المودودي ذلك دون أن يكون «خارجي» المذهب، ذلك أن حديث الخوارج عن كفر مرتكب الذنوب الكبيرة ـ وإن انطلق من موقف سياسي استهدف إدانة الدولة الأموية ومظالمها، وما أحدثت من انقلاب في فلسفة الحكم نقلها من الشورى إلى الملك العضوض إلا أن هذا الحديث قد عمم الكفر على كل مرتكب لكبيرة فشمل به الفرد أيضا وفي هذه الجزئية ـ وهي ليست بالهينة ـ يختلف موقف الأستاذ المودودي عن موقف الخوارج فلقد كان رفض الواقع الحضاري والفكري والسياسي هو منطلقه للحكم بـ«الجاهلية» وبـ«الكفر» على المجتمعات المسلمة، حاليا وتاريخيا ولقد التزم هذا المنطلق فرأينا جرأته في تكفير الدول والمجتمعات التي لا تطبق «الحاكمية الإلهية» و«الشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية» ـ حتى لو كانت «فروعا» في السياسة والاجتماع والاقتصاد

ووجدت، مع هذه الجرأة تحرجاً في تكفير الأفراد بارتكاب المعاصي، كبيرة كانت أو صغيرة، ما داموا مؤمنين، يترجم «الإسلام» عن «الإيمان» الذي في القلوب.

فالمنطلق السياسي والحضاري لفكرة «التكفير» نقطة اتفاق بين المودودي والخوارج، وتأسيس «التكفير» على عتبة «الحاكمية الإلهية» جامع يجمع بينه وبينهم، وذلك رغم نقده لهم. لكن التحرج من تكفير الأفراد العصاة هو الذي يميز موقفه عن موقفهم في هذا الموضع، وذلك رغم بعض عباراته وصياغاته «الفلقة»، و«المطاطة»، بخصوص الحكم على عقيدة الفرد، التي تبيح في قلقها جد إمكانية استخدامها دليلاً على تكفير الفرد إذا ارتكب معصية في «الفروض الاجتماعية».

لقد نظر المودودي إلى الإسلام تحت هيمنة الحضارة الغربية الجاهلية التي خلعت سلطانه القانوني وأحلت محله فنسفه قانونها الوضعي وتشريعاتها التي لا تتسق مع الشريعة في كثير من المبادئ والأصول. نظر إلى هذا الواقع فرأى أن دين الله قد رزئ وغلب على أمره بيد الكفر وأهله، وأن حدود الله ما انتهكت وعندي عليها فحسب بل إنها تكاد تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر، وأن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور لا عملاً فقط بل بموجب القانون أيضاً، وأن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله».

فالكفر هنا هو الحضارة الغربية المادية الإلحادية غلبت وغلب أهلها أعداء الله على الإسلام وشريعته وأمته

وحضارته إنه حكم ذو طابع حضاري وسياسي وقومي ووطني تواجه به المودودي هيمنة الغرب الاستعمارية الحضارية مواجهة ترفض هذه الهيمنة رفضاً جذرياً

المجتمعات والأفراد

والمجتمعات التي استعاضت عن حاكمية الله كما تمثلت في شريعته بفلسفة الغرب القانونية وتشريعاته الوضعية لا تمكن، بنظر الأستاذ المودودي أن تكون إسلامية بحال من الأحوال «فلعمر الحق لا يمكن لإنسان ما لم يكن مصاباً في عقله أن يتصور كون أحد من المجتمعات في الدنيا إسلامياً على الرغم من اختياره منهاجاً غير منهاج الإسلام لحياته والدول والحكومات التي تقوم على مبادئ غير إسلامية لا يمكن تسميتها حكومات ودولاً إسلامية لمجرد أن حاكمها كان مسلماً إذ لا دخل للإسلام فيها ولا صلة فإذا جاء أحد المجتمعات، على بصيرة منه وبإرادته الحرة، يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجاً لحياته وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها فليس ثمة سبب لنطلق عليه كلمة المجتمع الإسلامي أبداً

هذا عن «المجتمعات» و«الدول والحكومات» أما بخصوص الأفراد فإن المودودي يتحرج تحرجاً شديداً ويدعو إلى التحرج في الحكم عليهم بالكفر حتى لو خرجوا عن إطار الشريعة في ممارساتهم الحياتية فيقول «أما أن يأتي فرد من المسلمين بعض خلاف الشريعة في شأن من شئون حياته فهو أمر غير خطير لا ينقص به الميثاق، وإنما يرتكب به جريمة من الجرائم»

ومن هذه التفرقة التي قد لا يستسيغها البعض بين «الفرد» و«المجتمع» يلمح الوزن الذي يعطيه المودودي بحق للفروض الاجتماعية الإسلامية فمثل هذه الفروض - كالجهاد وإقامة الدولة والعدل الاجتماعي الخ - هي مما لا يستطيع الفرد وحده إقامته، ومن ثم فإن المعصية الفردية في الفروض الاجتماعية تلتمس فيها من الأعذار للأفراد ما لا يلتمس للأمم والمجتمعات! ويمضي المودودي في نصوص عديدة من المفيد يراد بعضها داعياً إلى التحرج في قضية «تكفير المسلم» فيقول: يجب ملاحظة قضية تكفير المسلم والاحتياط في هذه المسألة احتياطاً كاملاً، احتياطاً يتساوى مع الاحتياط في إصدار فتوى بقتل شخص ما وعلينا أن نلاحظ أن في قلب كل مسلم يؤمن بالتوحيد وأن «لا إله إلا الله» إيماناً فإذا صدرت عنه شائبة من شوائب الكفر، فيجب أن نحسن الظن ونعتبر هذا مجرد جهل منه وعدم فهم، وأنه لا يقصد بهذا التحول عن الإيمان إلى الكفر لأنه يجب ألا تصدر ضده فتوى بالكفر بمجرد أن نسمع قوله، بل يجب علينا أن نفهمه بطريقة طيبة ونشرح له ما أشكل عليه، ونبين له الصواب من الخطأ وإذا أصر على ما هو عليه ولم يتقبل ما عرض عليه، بعد أن يلجأ لكتاب الله، فنوضح له خطأ ما أصر عليه في ضوء كتاب الله ونبين له النصوص الصريحة التي تفرق بين الكفر والإيمان وهل هناك مجال لتأويل ما نصر عليه، أم لا؟ فإذا لم يكن هذا يخالف مخالفة صريحة النصوص الواضحة فيجب ألا نتهمه بالكفر

ويمكن أن يعتبر هذا الشخص من الضالين، ولكن إذا كان ما يصر عليه يخالف النص صراحة ويخالف تعاليم كتاب الله، وأنه لا يزال رغم هذا يصر على قوله أو فعله، حينئذ يمكن إصدار الحكم بالفسق أو الكفر، وذلك لأن القضية هنا أصبحت واضحة، ولها نوعية خاصة تستلزم إصدار هذا الحكم، ولكن رغم هذا كله يجب ملاحظة درجات ومراتب مثل هذه القضايا، إذ لا يستوي الجرم في جميع الحالات فيوجد بينها فرق في الدرجات والمراتب، ويستلزم العدل أن نلاحظ هذه الفروق حين نصدر حكمنا».

الأصول والفروع

وفي نص آخر يدعو المودودي علماء الإسلام للتمييز بين النص و«التأويل» ومراعاة الفروق بين «الأصول» و«الفروع» وهم يحكمون على أفعال الناس، كما ينتقد تسرعهم وعدم تثبتهم في إصدار أحكام الكفر، التي هي أشد وأخطر من القتل المادي وإزهاق الأرواح، ذلك أن من يلعن مؤمنًا كان وكأنه قتله، وأن من يكفر مؤمنًا كان وكأنه قتله، إن التكفير ليس حقًا لكل فرد، والتكفير جرم اجتماعي أيضًا، إنه ضد المجتمع الإسلامي كله، ويضر كثيرًا بالمسلمين ككل، ومع الأسف فإن علماءنا الكرام ليسوا على استعداد لترك هذا الأسلوب بأي شكل من الأشكال، لقد أهملوا التفريق بين الأصول والفروع، وبين النص والتأويل، فجعلوا من الفروع أصولًا طبقًا لما فهموه أو ما فهمه أسلافهم السابقون عليهم، وكان من نتيجة هذا أن كفروا من يقوم برفض فروعهم أو تأويلاتهم الدينية، بين العلماء

يشعرون بخطئهم أو يرحمون الإسلام والمسلمين بل يرحمون أنفسهم ويتراجعون عن هذا السلوك المشين الذي اختبأوا به أمتهم، هذه الأمة التي وضعتهم بين رموش عيونها».

وفي نص آخر يقدم المودودي الدليل الشرعي على خطأ بل خطيئة تكفير المسلم، فالرسول ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله». إن الرسول ﷺ إنما يبين في هذا الحديث قانون الإسلام الدستوري وهو أن كل إنسان إذا آمن بتوحيد الله ورسالة محمد ﷺ دخل في دائرة الإسلام، ويصير مواطنا من مواطني الدولة الإسلامية، وأما هل هو صادق في إيمانه في حقيقة الأمر أم لا؟ فهذا ما على الله حسابه وليس من حقنا أن نشق قلبه ونحكم عليه بشيء، يقول ﷺ في حديث آخر «لم أومر أن أشق على قلوب الناس ولا عن بطونهم» إن الضمان لحفظ الناس والمال والعرض لمالة الإنسان بمجرد شهادته بالتوحيد وإقراره بعقيدة الرسالة وليس من حق غيره أبدًا بعد هذا أن يسلبه حقا من حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية إلا بحق الإسلام، أي إذا أبى أن يؤدي شيئا مما عليه من الحقوق لله والخلق، فيعاقب بحجم جريمته».

لكن الأستاذ المودودي بعد هذا الوضوح والتحديد الذي ميز بهما بين «الفرد» و«المجتمع» فحكم بكفر المجتمع إذا هو خرج عن الشريعة والحاكمية الإلهية ودعا للتحرج والامتناع

عن تكفير الفرد إن هو صنع ذلك. وطالب العلماء بالتمييز بين «الأصول» و«الفروع» وبين النص والتأويل. بعد أن صنع المودودي كل ذلك، قادته صناعاته التي تركز أحيانا على بعض جوانب القضية دون جوانبها الأخرى، والتي تتسم أحيانا بما يمكن تسميته استخدام صنع «الترغيب والترهيب» في معرض الصناعة للقضايا الفكرية الدقيقة والشائكة التي تتطلب دقة في الصناعة والتعبير وانتقاء المصطلحات. عاد المودودي فقادته هذه «الخصائص السلبية» إلى تقديم صناعات أخرى في ذات القضية تعطي مفاهيم مخالفة، وتبعث - وهي قد بعثت بالفعل - في صفوف جماعات إسلامية معاصرة الحمية والحماس في اتجاه الحكم بالكفر على الأفراد!

فبعد أن رفض المودودي - كما قدمنا - تكفير الفرد بالخروج على الشريعة، عاد ليصفه بعدم الإيمان والنفاق والكذب في دعواه الإيمان، ويحكم بانعدام قيمة إيمانه أصلا. فقال: «فمن أظهر الرضا والطاعة لحكم الشريعة إذا كان موافقا لما يريد، ورفضه إذا كان مخالفا لهواه وأثر على الشريعة القوانين الأخرى الرائجة في العالم، فليس بمؤمن بل هو منافق وكاذب في دعواه الإيمان، لأنه لا يؤمن بالله والرسول وإنما يؤمن بهواه. وهو وإن كان يؤمن بجزء من أجزاء الشريعة بهذا السلوك العجيب، فإن إيمانه لا قيمة له أصلاً عند الله تعالى».

* * *

تسع وتسعون بالمائة !

وفي نص آخر: تلقفته وانتزعته وطبعت مستقلاً إحدى الجماعات الإسلامية التي حكمت بالكفر على المسلمين أفراداً وجماعات ودولاً ومجتمعات وعلوماً ومعارف ومؤسسات. يقول الأستاذ المودودي: «فيما الإسلام عن أكثر من تسعة وتسعين بالمائة من المسلمين!» «إن في المسلمين أنفسهم - إذا عدّ ذكر غير المسلمين - تسعاً وتسعين في المائة، بل أكثر من ذلك يدعون أنفسهم مسلمين ويعبرون عن دينهم بكلمة الإسلام، ولكنهم لا يعلمون ما هو «المسلم» وما هو المفهوم الحقيقي لكلمة الإسلام».

وفي موطن آخر يعض من شأن إسلام الجمهور الأعظم من أمة الإسلام فيصفه بأنه لا يعدو أن يكون «إجازة أو تصريحاً بالدخول في دائرة الإسلام»، فهو إسلام من الناحية القانونية، لكنه ليس الإسلام عينه، وليس جوهر الإسلام». فإذا ما ذهب يتحدد شرائط الإسلام الحقيقي، وجدت هذه الشرائط من علو المقام بحيث لا يبلغها إلا خاصة الخاصة من دعاة الإسلام وقديسيه. فجوهر الإسلام هو أن تطوع ذهنك وفق مبادئ الإسلام، وتصبح أسلوب تفكيرك هو أسلوب القرآن في التفكير، وتصير نظرتك إلى الحياة وأمورها هي نظرة القرآن لها، وترى الأشياء بالمعيار الذي اختاره القرآن وحدده، وأن يكون هدفك الشخصي والجماعي هو الهدف الذي بينه القرآن وأقره، وأن تتخلى عن مختلف طرق الحياة وتختار طريقاً تحدد اختياره بما تلقاه من قوانين القرآن والسنة المحمدية، وأن توحد مشاعرك ومشاعر القرآن

ونحن لو شئنا صياغة تكتيك هذه الشرائط فسنجدها في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عندما وصفت رسول الله ﷺ فقالت «كان خلقه القرآن»

ولو كانت شرائط الإسلام الحقيقي عند الأستاذ المودودي، هي التوحد بالقرآن في الأصول، بالتوحيد في الألوهية والإيمان بالنبوة والبعث والجزاء والأركان التي تحددت للإسلام والإيمان لما كان هذا الإسلام معجزا للجمهور العريض لكن الرجل عاد مرة أخرى وبعد أن رأينا دعوته علماء الإسلام للتمييز بين الأصول والفروع، عاد فوحد بين الأصول والفروع، واعتبر الخروج عن «الفروع الدنيوية» التي أشارت إليها الشريعة بمثابة «الردة الجزئية» التي تفضي إلى الردة الكلية عن دين الإسلام عاد مرة أخرى إلى هذه الصياغة القلقة والخطرة التي أحدثت وتحدث الجدل والغط وتذكي نزعة التكفير للمسلمين، في صفوف الصحوة الإسلامية الجديدة فقال «إنه لا يمكن الفصل بين الفروع الدينية والدنيوية فالحياة الدنيوية» بأكملها حياة «دينية» ابتداء من العقائد والعبادات حتى أصول وفروع الحضارة والمجتمع والسياسة والاقتصاد فإن سلكت في قضايا السياسة والاقتصادية مسلكا يتفق وخطة أخرى غير خطة الإسلام المحكمة فإن صنيعك هذا يعتبر ارتدادا جزئيا يفضي بك إلى ارتداد كلي نهائي

فهو هنا قد أدخل الخروج عن الفروع الدنيوية في «الردة الجزئية» المفضية إلى الردة الكلية والنهائية عن الإسلام وهو

قد عنى «الفرد» بهذا الحديث وليس فقط المجتمع والدولة، بل إنه ليذهب على «درب الضياعات الإثارية والقلقة» إلى نفي الإسلام عن الذين يطلبون الأدلة العقلية، حتى تطمئن نفوسهم للطاعة والتنفيذ، فيقف موقف «السلفية النصوصية» التي ترى الإنسان كائنًا مطيعًا حتى لو لم يعقل ما يأمره به الدين، فيقول المودودي: «إن من يطلب الدليل العقلي ويأبى أن يمتثل أمرًا من أوامر الله إلا به، فلا شك أن مقامه الصحيح خارج حدود الإسلام لا داخله».

* * *

حقيقتان حول المودودي

وهذا الموقف غريب عن النهج العقلاني للإسلام، فكون «العقل» في الإسلام هو مناط التكليف يتجاوز المعنى الشائع الذي يسقط التكاليف عن المجنون إلى حيث يطلب من المسلم «عقل» و«تعقل» التكاليف، وكما يقول الإمام محمد عبده: «فإن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، فهو وسيلة الإيمان الصحيح، والإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري، والمرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحًا بغير فقه فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله ويتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه

الخير النافع المرضي لله ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده»

وإذا كانت صناعات الأستاذ المودودي قد حوت في هذه القضية - قضية «التكفير» - هذا التفاوت بين التناقض الذي عرضنا له وإذا كان البعض يجتزئ نصوصه التي تحكم بالكفر على المسلم أن هو لم يلتزم بـ«الفروع الدنيوية» ويبررها ويقف عندها ويكتفي بها فإننا نود أن ننبه إلى حقيقتين تحتم بهما هذه الفقرة من هذا الحديث

الأولى أن النصوص التي كتبها المودودي تجد تفسيرها بالمنهج الذي أوصى به هو ذاته العرض على بعضها، وتقارن ثم تعرض على الأدلة الشرعية التي دعمها هو بها وقد أفاض الرجل في الدعوة إلى التحرج من تكفير المسلم ودعا إلى التمييز بين الفروع والأصول والنصوص والتأويل ودعم حديثه هذا بالأدلة الشرعية التي استقاها من السنة النبوية على وجه الخصوص وهذا الموقف هو المنسق مع إجماع تيارات الفكر السني ومذاهبه التي قطعت بأن الدولة والسياسة وتنظيم المجتمع ليست من العقائد والأركان والأصول ومن ثم فإن معايير الخلاف فيها هي «النفع» و«الضرر» و«المصلحة» و«المفسدة» و«الخطأ» و«الصواب» وليست «الإيمان» و«الكفر»

والثانية أننا نجد تناقضا لا بد من التنبيه عليه في كلام الأستاذ المودودي بين رفضه تكفير الفرد بمعصيته في

الفروع. وبين تكفيره «المجتمع» بعصبيته في باب الفروع فالمجتمع هو مجموع الأفراد، في طور «كيفي» أرقى وأكثر حدة ومن ثم فإن معايير «الكفر» و«الإيمان» يجب أن تظل مقصورة على تقييم الالتزام أو الخروج عن «العقائد والأصول والأركان الإسلامية» دون إقحامها في ميدان «الدولة» و«الخلافة» و«الإمامة» ما دام الاجماع يبنى على أنها من الفروع وليست من أصول الدين. وليس في هذا تقليل من شأن هذا الميدان، ولا تهوين من عظم المهام النضالية التي على المسلمين أن يخوضوها لأسلمة دولهم ومجتمعاتهم والواقع الذي يعيشون فيه، وإنما هو الحرص على عدم «خلط الأوراق»، وحتى لا تنفتح في الفكر الإسلامي ثغرة لـ«الكهانة» تميز الإسلام بالبراءة منها ومناصبتها شديد العداء.

* * *

في ١٣ ربيع الآخر ١٣٦٨هـ ١٢ فبراير ١٩٤٩م استشهد الإمام حسن البنا مرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين أكبر وأخطر وأوسع دعوة للبعث الإسلامي الحديث وحركته في القرن الرابع عشر الهجري العشرين الميلادي استشهد برصاص خصومه السياسيين أحزاب الأقلية أعوان القصر الملكي حلفاء الاستعمار وكان استشهاده في وضح النهار وفي وسط أكثر شوارع القاهرة أهمية وحركة

وكان العام الذي سبق اغتيال المرشد العام قد شهد عددًا من حوادث العنف التي قامت بها «كتائب الإخوان» وتصاعد الصراع مع الحكومة فبلغ الذروة بقرار الحكومة حل الجماعة في ٦ صفر ١٣٦٨هـ ٨ ديسمبر ١٩٤٨م فأعقبه بعد عشرين يوم اغتيال الإخواني لرئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي باشا ١٣٠٥ ١٣٦٨هـ ١٨٨٨ ١٩٤٨م فتصاعدت حملة القمع ضد الإخوان اعتقالا وسجنًا وتعذيبًا وكان محنتهم الكبرى الأولى التي بلغت ذروتها بحقيقة باغتيال المرشد العام الأمر الذي دخل الدعوة والحركة في منعطف تاريخي جديد

اسلام المجتمع واسلام الأمة

صحيح أن محنة الاعتقال والسجن والتعذيب قد انتهت بعودة الموفد حرب الأعلبيه - إلى الحكم في ٢٢ ربيع الاول ١٣٦٩هـ

١٢ يناير ١٩٥٠م لكن «المحنة الحقيقية» قد استمرت. محنة فقد الجماعة لإمامها الملهم وقيادتها التاريخية ومرشدها العام.

لقد كانت إحدى سيئات هذه الجماعة هي ذلك الفارق الكبير والمسافة الطويلة والمساحة الكبيرة بين القائد المرشد وعيه ووضوح رؤيته، ومرونة حركة واتساع أفق وإدراك لعظم تعاليمه ومن ثم الإصرار على «سياسة المراحل» الرافضة للتعجل والعجلة.

ورجالات «الصف الثاني» في الجماعة ادعت ممن خلف هذا الصف الثاني فيما افتقدت الجماعة «الربان» والسفينة تكتنفها العواصف وتحيط بها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي فقدت مع «المرشد» كثيرًا من «الرشد» الذي يمثل فيه، فدخلت بذلك الحدث المأساوي في منعطف تاريخي جديد.

وعندما كان شباب الجماعة يعذبون في السجون والمعتقلات ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م ظهرت في فكر بعض هؤلاء الشباب والطلاب منهم خاصة ولأول مرة في تاريخ الإسلاميين بمصر أفكار تتساءل عن «إسلام المجتمع» وعن «إسلام الأمة».

إن الحكومة تعذبهم كما كان المشركون يعذبون الذين سبقوا إلى «الإسلام» وليس لهم من ذنب إلا الدعوة إلى الإسلام، دينًا ودنيا، عبادة وشريعة، مصحفًا وسيفًا ﴿وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد﴾ [البروج: ٨] أما الأمة فقد اتسم موقفها بالسلبية إزاء محنة الإسلاميين هذه للأحكام العرفية المعلنة منذ «٤ رجب ١٣٦٧هـ - ١٣ مايو ١٩٤٨م» ولأن هذه الأمة لا تمين، بالطبع إلى العنف والإرهاب حتى لقد صنعت عظم ثورتها

بيضاء ولم يستسغ العنف وندم إلا في صراعه مع الغزاة فتحت وطأة «المحنة» التي تمارسها «الدولة» وأمام سلبية «الأمة» تساءل نفر من شباب الإخوان وطلابها خاصة:

- هل المسلمون هم جماعة المسلمين؟

أم المسلمون هم جماعة «الإخوان المسلمين»؟

بذور التكفير

وكان هذا التساؤل الذي يطرح قضية «التكفير» وعودة المجتمع إلى الجاهلية جديدا بل وغريبا على مصر وعلى الفكر الإسلامي بها لكنه كان مطروقا ومتداولا بواسطة الأستاذ «أبو الأعلى المودودي» وجماعته الإسلامية في الهند منذ عشر سنوات ومنذ ذلك التاريخ الذي عقب غياب الشيخ حسن البنا بدأ فكر المودودي يجد طريقه إلى صفوف نفر من «الإخوان» ولعل البداية الحقيقية كانت تلك التي يحدثنا عنها أحد الإخوان فيقول: في ١٩٤٩م أرسلت من زنزانتي رقم ٢٢ بسجن مصر خطابا إلى حلب طالبا من مكتبة الشباب المسلم مجموعة كاملة من رسائل «أبو الأعلى المودودي» لأقدم من خلالها دراسة عن فكر المودودي لأوقف عبث بعض الطلبة حينذاك ووصلتني ١٣ رسالة منها وقد علمنا وتعلمنا أن لكل أرض مناخها ومناهجها وأساليبها والإسلام واحد من لدن عليم خبير»!

[illegible] في [illegible] مصر [illegible] الأولى [illegible]
أفكار [illegible] الأعلى قد رأت بعد
[illegible] فكر [illegible] في هذه [illegible] فكر
[illegible] الهندي [illegible] في
مصر [illegible] لكل [illegible]
مناهجها ومناهجها وأساليبها، لكن [illegible]
محاولة [illegible]
والذين يتتبعون حركة تأثير فكر [illegible]
المناخ الهندي، ودخوله إلى الساحة المصرية [illegible]
[illegible] الفكر [illegible] ففي
[illegible] الافتقار إلى [illegible]
[illegible] المرشد العام [illegible]
الإسلامي في [illegible]
[illegible] ترجمة فكره للعربية، ونشر عدد من رسائله في القاهرة

وبعد قيام الثورة المصرية في [illegible] ذي القعدة ١٣٧١هـ ٢٣
يوليو ١٩٥٢م [illegible] الإخوان [illegible] الثورة [illegible]
[illegible] على الإطلاق [illegible] الظروف
[illegible] مصر [illegible] الثورة [illegible]
[illegible] ولم تبرأ من [illegible]
[illegible] المرشد العام الأول [illegible]
[illegible] الثورة [illegible]

بالضبط منطلقات الإخوان، ومن ثم كانت لهم توجهات تمت هي بالضبط توجهات «الإخوان» وكان العرب والمتعربون من أحرص الناس على الصدام بين الثورة و«الإخوان»، فبدأ الخلاف وتصاعد، وحلت الجماعة في ٩ جمادى الأولى ١٣٧٣هـ ١٤ يناير ١٩٥٤م، فلما حدثت محاولة اغتيال قائد الثورة جمال عبد الناصر ١٣٣٦-١٣٩٠هـ ١٩١٨-١٩٧٠م بالإسكندرية في ٢٨ صفر ١٣٧٤هـ ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤م دخل الإخوان المسلمون في محنة من السجن والاعتقال والتعذيب لم يسبق لها في تاريخ الإسلاميين مثيل.

تيار الصدام مع الواقع

ولقد بدأت فكرة الأستاذ المودودي عن «تكفير» المجتمع و«جاهليته» تربوي من دماء المحنة وتنمو في مناخها واتسعت المساحة التي بدأت تغمر بفكر الأزمة المتوتر، بدلا من الفكر الطبيعي، فتحلق في صفوف الجماعة من حول الأستاذ سيد قطب ١٣٢٤-١٣٨٦هـ ١٩٠٦-١٩٦٦م، ذلك التيار الجديد تيار «الصدام الكامل مع الواقع» الذي انطلق من فكر المودودي، بل وتصاعد به أكثر وأكثر.

● لقد رأى المودودي في القومية السياسية الهندية ذات الأغلبية الهندوكية الخطر الذي يتقصى بـ«ديمقراطية الأغلبية الهندوكية» على ذاتية الإسلام وتتميز الحضاري للمسلمين فرأى في هذه القومية وفي ديمقراطيتها، وفي سلطة جماهيرها

عدوانا على الحاكمية الإلهية فهي إذن شرك يرتد بالمجتمع إلى «الجاهلية»!

● ورأى سيد قطب في «القومية العربية» التي قاد جمال عبد الناصر مدها وفي «المفرطيتها الموجهة» وفي سلطة الجماهير التي استقطبها المشروع القومي الاجتماعي الناصري، الخطر الساحق للإسلاميين المقتدين بالأصفياء فحكم بعدوان هذا المشروع بكل مكوناته وجميع توجهاته على الحاكمية الإلهية، وقطع «بكفره» و«بجاهليته».

ولما كانت «جماهير الأمة وعامتها» قد استقطبت المشروع الناصري وأعطت ثقتها لقيادة جمال عبد الناصر التاريخية فقد جمعها فكر هذا التيار عن عرش الخلافة وأبنائه التي قررها الإسلام للإنسان والأمة عن الله سبحانه وتعالى، لأنها قد أشركت في «الحاكمية» غير الله، فلم تعد لارتدادها «بالكفر» إلى الجاهلية قائمة بحق الخلافة متمتعة بشرفها وهنا كان تصاعد سيد قطب بفكر المودودي فالتأني حكم «بالكفر» و«الجاهلية» على المجتمع، ولم يحكم بهما صراحة وفي قطع على «الأمة»، أما سيد قطب فلقد حكم «بالكفر» و«الجاهلية» على الأمة، والمجتمع جميعا.

وبدلا من «خلافة» «الجماعة الأمة»، قدم سيد قطب كبديل «خلافة» الجماعة التنظيم التي انفردت وتنفرد بالإسلام من دون الناس وتبني عليها أن تبدأ من الصفر كما صنع الرسول عليه الصلاة والسلام و«جيل الصحابة الفريد».

إن خلافة الأمة عن الله لم تكن تمنع قيام الجماعة الطليعة المنظمة» للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران: ١٠٤] ولكن هذه «الجماعة الطليعة المنظمة» كانت جزءا من «الأمة المسلمة» أما الأمة في فكر هذا التيار الجديد فقد «كفرت» وارتدت إلى جاهلية أظلم من الجاهلية التي عاصرها الإسلام الأول، فقد انعدم الرباط الإيماني الذي يصل هذه الجماعة الطليعة المنظمة بالأمة فعد «التنظيم الجديد» وحده الأمة المسلمة، بالانفصال عن الجاهلية والاستعلاء على الكفار والسعي من نقطة الصفر إلى بناء «العقيدة» وتجسيدها «بالحركة» في «الجماعة» التي عليها أن تقيم المجتمع المسلم» وبنفس المنهج والخطوات التي تمت في الحقبة المكية من دعوة الرسول ﷺ إلى الإسلام

ذلك هو «عنوان» الدعوة التي دعا إليها تيار «الفصام الكامل مع الواقع»

* * *

الحاكمية الإلهية

لم يختلف موقف سيد قطب في الجوهر عن موقف المودودي في نظرية الحاكمية الإلهية، فهي المقتضى «لا إله إلا الله» كما يدركها العربي العارف بمدلولات لغته لا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلا من الله ولا سلطان لأحد على أحد

لأن السلطان كله لله والحاكمية الإلهية عامة، في جانب «الإرادي» من حياة الإنسان كما هي في الجانب «الفطري» و«الوجودي» شاملة لما هو «دنيوي» شمولها لما هو «ديني» عامة فيما هو «سياسة» عمومها فيما هو «عبادة» وهي عند المسلم المعيار الموجه في «التطبيق» وفي «المعرفة والفكر والنظريات» على حد سواء. فكما أن الحاكمية هي السائدة في «الكون» كذلك يجب أن تسود في «عالم الإنسان» فلقد جاء الإسلام ليرد الناس إلى حاكمية الله كشأن الكون كله الذي يحتوي الناس، فيجب أن تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تنظم وجوده ويجب أن «تعود حياة البشر بجملتها إلى الله لا يقصور هم في أي شأن من شئونها ولا في أي جانب من جوانبها، من عند أنفسهم بل لابد لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتبعوه»

وحاكمية الله تتمثل في «شريعته» التي «تعني كل ما شرعه لتنظيم الحياة البشرية» وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة أيضًا فعموم «الشريعة» يبلغ الحد الذي يجعلها في نص سيد قطب هذا شاملة «للعقيدة» أيضًا

وليس بمستساغ الخروج على «الشرع» أي «الحاكمية» بدعوى التعارض بين «الشرع» و«مصلحة البشر» فمصلحة البشر متضمنة في شرع الله فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع الله لهم فهم أولا «واهمون» وهم

ثانياً: «كافرون» فما يدعي أحد أن مصلحته فيما يراه هو مخالفاً لما شرع الله، ثم يبقى لحظة واحدة على هذا الدين ومن أهل هذا الدين.

وإذا كان غير المؤمن بحاجة إلى أن يظهر له محاسن الشرع وحسناته، فإن المؤمن لا حاجة له إلى شيء من ذلك، فقبول الشرع هو «الإسلام»، ومن رغب في الإسلام فقد قصد في القصد، ولم يعد بحاجة إلى ترغيبه بجمال النظام وأفضليته، فهذه إحدى بديهيات الإيمان!

وعودة البشر إلى الحاكمية الإلهية، يعني العودة إلى العقيدة، تتجسد في المجتمع الذي هو دار السلام، وفي ذلك الرفض لرموز «الشرك» والخروج على «الحاكمية» من دعوات «قومية» و«وطنية» و«اجتماعية» إلخ.

لكن اختصاص الله بالحاكمية وشمول شرعه لكل أصول الفكر وتضمنه لجميع المصالح لا ينفي حق البشر في «الاجتهاد» بشروطه وفي سيادة الحاكمية فيما لا نص فيه، فإذا كان هناك نص فالنص هو الحكم ولا اجتهاد مع النص، وإن لم يكن هناك نص، فهنا يجيء دور الاجتهاد وفق أصوله المقررة في منهج الله ذاته لا وفق الأهواء والرغبات ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] وليس لأحد أن يقول لشرع بشرعه هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه، لا «الشعب»

ولا الحرب ولا أي من البشر وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريده الله

في أثر المودودي

وكذلك فإن الحاكمية الإلهية لا تعني أن الاجتهاد هو مهمة فئة أو طبقة تماثل الأكليروس في المسيحية و«الثيوقراطية» و«الحكم المقدس» في الحضارة الأوربية قبل عصر نهضتها. فالسلطة الدينية في الإسلام هي «للنص الإلهي»، لا «للإنسان»!

فالتشريع بالاجتهاد لا يمكن أن يكون لمن يدعي سلطاناً باسم الله، كالذي عرفته أوربا ذات يوم باسم «الثيوقراطية» أو «الحكم المقدس»، فليس شيء من هذا في الإسلام. وما يملك أحد أن ينطق باسم الله إلا رسوله، ﷺ، وإنما هناك نصوص معينة هي التي تحدد ما شرع الله، ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم هم رجال الدين كما كان الأمر في السلطة الكنسية ولكن تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة

ذلك هو مفهوم سيد قطب «للحاكمية الإلهية» بعبودية لله وحده، والتحرر من كل سلطة سوى السلطة الإلهية كما تقررت في «الشريعة» الشاملة لكل مناحي الحياة. وحيث لا نص في الشريعة فالاجتهاد وارد، لكن مشروعيته مرهونة بسيادة نظرية

الحاكمية وهيمنتها، وهو حق لمن يفي بشروطه، ولا يكسب صاحبه قداسة تدخله في إطار «الثيوقراطية الكنسية».

ومفهوم «الحاكمية» هذا قد تابع فيه سيد قطب أثر المودودي، وإن يكن برغم إشارته للاجتهاد، قد أهمل ما ذكره المودودي من وجود «حاكمية بشرية مقيدة» فيما لا نص فيه، وهو المجال الأوسع في مساحة الشريعة، لتناهي النصوص وعدم تناهي الحادثات، لوقوف الشريعة عند الكليات مع ضرب الأمثلة للنماذج للتطبيق، وترك الجزئيات والتفاصيل للاجتهاد، وفق تغير المصالح بتغير الزمان والمكان. أهمل سيد قطب الحديث عن هذا الجانب الذي «يزن» صورة «الحاكمية» عندما يستكمل ملامح صورتها، وإن كنا لا نعتقد أن الأستاذ سيد قطب كان ممن يماري في هذه البديهة الإسلامية، لكنه ركز أضواءه على جانب نزع السلطة من غير الله، ربما لاعتقاده أن الطرف الذي كتب فيه قد مالت فيه الموازين ميلاً شديداً، حتى لقد انفرد الطواغيت بالسلطة والسلطان جميعاً من دون الله.

لكن القضية التي نقلت سيد قطب خطوات أبعد مما تبع المودودي بنظرية الحاكمية، وهي وثيقة الصلة بملاحظتنا الأخيرة، هي تشخيصه للإسلام و«المسلمين» في عصره، بل وفيما قبل عصره بقرون.

لقد كان حسن البنا يتحدث عن مصر التي اندمجت بكليتها في الإسلام بكليته، عقيدته ولغته وحضارته، فمظاهر الإسلام قوية فياضة زاهرة دفاقة في كثير من جوانب حياتها، أسماؤها

إسلامية ولعلها عربية هذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله ويعلو منها نداء الحق صباح مساء وهذه المشاعر لا تهتز لشيء اهتزازها للإسلام وما يتصل بالإسلام

وكانت دعوته متوجهة إلى تخليص هذا الإسلام مما شابه من موروث أضاف أو انتقص من الإسلام بالابتداع، وأوقد عربي سعى ويسعى لاقتلاع الإسلام من حياة الأمة فأحدث بوجوده ثنائية في الفكر والسلوك

حاكمية الطواغيت

وكان المودودي - برغم زيادته في العصر الحديث - والكلام هنا عن «الحاكمية» و«التكفير» و«الجاهلية» - قد وقف عند القول «بارتداد» المجتمع دون الأمة ولذلك كانت «الديمقراطية» والانتخابات سبيلاً عنده للإصلاح المنشود فالأمة لم تكفر في نظره ومن ثم فالاحتكام إليها سيسر لتخليص الإسلام من «الجاهلية الموروثة ومن جاهلية التغريب»، أما سيد قطب فلقد شخص حال الأمة فرآها قد دانت بحاكمية غير الله لا بمعنى أنها ركعت وسجدت لغير الله ولكن لأنها تلقت عن حاكمية الطواغيت «كل مقومات حياتها تقريباً»

وما دامت قد أخذت «كل مقومات حياتها» عن الطواغيت، فلقد «كفرت» بالإسلام كفراناً مبيناً!

يقول سيد قطب في الحديث عن المجتمعات الإسلامية المعاصرة «يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»

وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريباً».

هذا، وبهذا التشخيص تجاوز سيد قطب موقع المودودي على درب «تجهيل» المجتمع وتكفيره، ثم استمر به السير حتى صرح بما لم يصرح به المودودي، فحكم بكفر الأمة لا «المجتمع والدولة» فقط وقطع في هذا الحكم قطع الواثق المستيقن، بل لقد حكم بكفر هذه الأمة منذ قرون وقرون!

فبعد أن حكم على كل المجتمعات بالارتداد عن «الشريعة» إذ «ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر تحكيم شريعة الله وحدها ورفض كل شريعة سواها» تقدم فحكم بانعدام وجود الأمة المسلمة إلا في عصرنا وحده بل ومنذ قرون كثيرة، فوجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة، فالأمة المسلمة ليست أرضاً كان يعيش فيها الإسلام وليست قوماً كان أجدادهم في عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي.

إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، وهذه الأمة - «بهذه المواصفات قد انقطع

وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعا» وفي مكان آخر يريد هذا الحكم تأكيدا فيقول «إن موقف الإسلام من هذه المجتمعات كلها يتحدد في عبارة واحدة إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره»

والأفراد غير مسلمين

ومثل «المجتمعات» الناس أفرادًا أو جماعات فهم غير مسلمين ولابد من دعوتهم للدخول في الإسلام من جديد «فالمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام وهذا ما ينبغي أن يكون واضحا إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون وهم يحيون حياة الجاهلية ليس هذا إسلاما وليس هؤلاء مسلمين والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد»

وهذا الكفر الذي عم الأمة، لم يقف عند كفر الشريعة وحدها بل إن للأستاذ سيد قطب إشارة إلى أن الأمة قد كفرت بالعقيدة أيضًا فهو يقول «ينبغي أن يكون مفهوما للدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون فإذا دخل في هذا الدين عصبة من الناس فهذه العصبة هي التي يطلق عليها اسم «المجتمع المسلم»

لقد كفرت الأمة في رأي سيد قطب عندما خرجت على «الحاكمية الإلهية»، كفرت «المجتمعات» وكفر «الناس» إلا الجماعة الصغيرة الجديدة التي تبدأ معه الدعوة إلى الإسلام من جديد.

وهكذا بدأ تيار الرفض الإسلامي للواقع على نحو كامل وحاد وعنيف. ومن تحت عباءة هذه البداية خرجت فصائل وجماعات تملأ السمع والبصر على امتداد الساحة في عالمي العروبة والإسلام.

* * *

٣ـ المرأة في الإسلام

اجتهادات ومواقف

ظفرت المرأة في ظل العقيدة الإسلامية والحضارة العربية الإسلامية بالتكريم والتكافؤ مع الرجل، ثم سلبت الكثير من حقوقها في عصر الجمود والتخلف.

والتبست الأمور على المسلمين المحدثين حتى على بعض الصفوة المجتهدين منهم، مما استوجب التبيين والإيضاح.

لا ينكر منصف ما تمتع به الأستاذ المودودي من ملكة اجتهادية وتجديدية تركت «المجال» من الفكر التجديدي في عدد من القضايا التي عرض لها بالبحث والتمحيص وهذه «المجالات التجديدية تشكله - ولا شك - في أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرة، الذين لم يتصدوا فقط لتعريب الحضارة الغربية وإنما تصدوا أيضا «للتخلف الموروث» واجتهدوا للتجاوز ركام عصور الجمود والتراجع المملوكية العثمانية بحثًا عن البديل الإسلامي الحضاري، القادر على التصدي لفكرية الحضارة الغربية ذات الطابع المادي الإلحادي الذي لا شك فيه.

لكن موقف الأستاذ المودودي من المرأة لم يكن واحدًا من مواقفه التجديدية بل لا يعني إلا قلنا إنه بعض من التخلف الموروث، في هذا الميدان، وإنه قد غدا المنطلق لمواقف جامدة

ومعاليه يتخذها اليوم نفر من شباب وشابات الجماعات الإسلامية الجديدة التي أقامت وتقيم فصاماً كاملاً وشبه كامل مع الواقع الذي نعيش فيه.

* * *

الخروج على الحشمة الشرقية

ولقد كان الأستاذ المودودي على حق في تصديه لقيم الغزو والتحلل والخروج عن الآداب الإسلامية والحشمة الشرقية التي عرفنا بها الحضارة العربية ودفع التقليد بفتيات من نسائنا إلى طريقها البائس ومستنقعها الراكد.

لقد تصدى لهذه الموجة المتغربة، والغربية في الهند قبل التقسيم، وكتب ضدها كثيراً، وأفرد لها كتابه عن «الحجاب». لكن الذي زاد من انزعاجه هو ما تلقته المرأة العربية من شوط أبعد على درب التقليد للمرأة الغربية، فقد فاقت في هذه الآفة زميلتها الهندية بكثير. وصحيح كذلك أن الأستاذ المودودي يؤكد في كثير من كتاباته مساواة الإسلام بين المرأة والرجل، في الإنسانية وفي تكافؤ فرص السمو لكل منهما. «فالمرأة المسلمة ميسور لها أن تسمو في النواحي المادية والعقلية والروحية إلى أعلى مدارج العز والرقي التي يستطيع أن يبلغها الرجل في الدين والدنيا وليس كونها امرأة يحول بينها وبين تبوئها مرتبة من مراتب الشرف».

* * *

مبالغة في التفرقة

لكن نقطة الخلاف مع الأستاذ المودودي التي نراها قد جعلت الكثير من كتاباته عن المرأة استمرارًا للتخلف الذي ورثته أمتنا عن الحقبة المملوكية - العثمانية والذي نسب زورًا وبهتانًا إلى الإسلام. نقطة الخلاف هذه تتمثل في مبالغة المودودي فيما بين المرأة والرجل من تمايز في الطبيعة والاستعداد والكفاءة والاختصاص حتى لقد بلغت به هذه المبالغة حد تصويرهما كما لو كانا خطين متوازيين في هذه الحياة، من الضروري وجودهما معًا لكن دون أن يحل أحدهما محل الآخر بحال من الأحوال.

لقد نبهته ونبه إلى معنى «الزوجية» في خلق الله للكائنات: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات ٤٩] فالآية «تشير إلى عموم القانون الزوجي وشموله وتعلن صانع هذا الكون فيها سر صناعته فيقول إنه خلق هذا المعمل الكوني على قاعدة الزوجية، أي أن جميع آلاته و«ماكيناته» قد خلقت أزواجًا وكل ما يرى من بدائع الصنع في هذه الخليقة هو راجع إلى تلك المزاوجة بين الأشياء».

وهذه الزوجية والثنائية عنده في موضوع الرجل والمرأة لا تعني نفي طرف للطرف الآخر فهو كما قدمنا يساوي بينهما في الإنسانية وفرص التقدم والرقي لكن في غير تجعل لكل منهما طريقه الخاص دائمًا والذي يلهم إلا في حالة الضرورة القصوى التي تبيح المحظورات القصوى كذلك.

فعنده «أن الرجل والمرأة - من حيث إنسانيتهما - على حد سواء، فهما شطران متساويان للنوع الإنساني، مشتركان بالسوية في تعمير التمدن، وتأسيس الحضارة وخدمة الإنسانية، وكلا الصنفين قد أوتي القلب والذهن والعقل والعواطف والرغبات والحوائج البشرية. وكل منهما يحتاج إلى تهذيب النفس وتثقيف العقل وتربية الذهن وتنشئة الفكر لصلاح التمدن وفلاحه، حتى يقوم كل منهما بنصيبه في خدمة التمدن. فالقول بالمساواة بين الصنفين من هذه الجهة صواب لا غبار عليه.

لكن.. بعد «هذه الجهة» يقع الخلاف.

فالمودودي يرى في خلاف الأنوثة للذكورة أمرا وسببا يفصل بين ميدان عمل كل من الرجل والمرأة فصلا كاملا، إنه لا يقول بـ«التمايز» الذي يجعل هذا الميدان أساسا للمرأة مع إمكان مزاولتها العمل في الميدان الآخر، وكذلك الرجل، بل يصل بهذا «التمايز» بين الذكورة والأنوثة إلى حيث جعله يفضي إلى «الفصل» المؤسس على «الاختلاف» الكامل و«التباين» التام.

فبعد أن حدثنا عن تساويهما في الإنسانية - وتلك بديهية لم يختلف عليها عاقلان - استدرك فحدثنا عن تباينهما في أمور ثلاثة هي «القوة والمقدرة الجسدية» و«النظام الجسدي» و«الخصائص النفسية». ونحن إذا سمينا تمايز الرجل والمرأة في هذه الأمور «تمايزا نسبيًّا» - وتلك حقيقة - فلن يعني ذلك الانفصال الكامل بين ميداني عمل كل منهما. لكن المودودي لا يعني التمايز ولا الخلاف والاختلاف «النسبي» وإنما يتحدث

عن «اختلاف تام» حتى لنذهب فينسب إلى «علم الأحياء» أن بحوثه قد أثبتت اختلاف الرجل عن المرأة «في كل شيء».

* *

دائرة عمل الرجل

وعند رأي المودودي، هذه التي تأسس عليها علوه في التفرقة بين المرأة والرجل، يقول فيها إن المساواة في الإنسانية بين المرأة والرجل لا تعني «أن تكون دائرة عمل الرجل والمرأة واحدة» ولا يصح أن نرى هذا الرأي ما لم نثبت أنهما متماثلان في قوتهما ومقدرتهما الجسدية وأيضاً في نظامهما الجسدي، وقد كلفتهما الفطرة نوعاً واحداً من الخدمات وأنهما متشابهان كذلك في خصائصهما النفسية. أما التحقيق العلمي الذي قام به الإنسان إلى هذا اليوم فينفي ويبطل كل هذه الأمور الثلاثة. فهذا علم الأحياء قد أثبتت بحوثه وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء من الصورة والسمت والأعضاء الخارجية إلى ذرات الجسم والجواهر الهيولانية «البروتينية» الخلاية النسيجية.

ونحن نقول «دون أن نتعدى اختصاصنا إلى اختصاص الآخرين» إن قطع الأستاذ المودودي باختلاف المرأة عن الرجل في «كل شيء» هو علو لا أعتقد أن حقيقة من الحقائق العلمية الثابتة قد أقرته حتى الآن. هناك «تمايز» بينهما يؤهل المرأة لميدان أكبر من الآخر وليس «دون» الآخر. ومثل ذلك بالنسبة للرجل. ولنضرب مثلاً شهيراً في نظرة الإسلام وفكره في هذا الموضوع.

في الحديث الشريف الذي يرويه ابن عمر يقول الرسول ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، وعبد الرجل راع على بيت سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته».

في هذا الحديث وحدث «البيت» موضوع الرعاية رعاة ثلاثة الرجل وزوجته وخادمه، وبين الثلاثة تمايز في الاختصاص والكفاءة ونطاق الرعاية ونوعها، لكن بينهم اشتراكا في «الرعاية» وفي «ميدانها»، فالتمايز لا يعني «افتراق» الطرق، كما هو حال الخطوط المتوازية دائما وأبدا دون التقاء.

ثم إن انصار «افتراق» الميادين واختلافها بين الرجل والمرأة، يتحدثون حديث الأستاذ المودودي عن اختصاص المرأة فقط «بتربية الأولاد وواجبات البيت» وعن أنها ملكة هذا البيت وراعيته وهو مملكتها ورعيتها، على حين قد رأينا الحديث يجعل من البيت مملكة للرجل ورعية له، زوجا كان أو خادما، كما فصحت أحاديث أخرى سنشير إلى بعضها وواقع الحياة ووقائع التاريخ في صدر الإسلام عن أن الميادين - خارج المنزل - لعمل النساء مع الرجال فيها نصيب، فالتمايز حقيقة، والاشتراك أيضا حقيقة، أما ما لا يوافق عليه فهو تصوير «التمايز» في صورة «الاختلاف التام» في كل شيء» كما قال الأستاذ المودودي.

إن الأستاذ المودودي يرتب على المقولة التي ترعم الاختلاف التام بين الرجل والمرأة في كل شيء الاختلاف التام والافتراق الكامل في ميادين عمل كل منهما اللهم إلا في الضرورات التي تشبه الكوارث والنازلات فعنده أنه «إذا روعيت هذه القسمة الطبيعية بين الصنفين كان تنظيم الأسرة وتعيين وظائف الرجل والمرأة في الحياة على ما يأتي:

١ - إلى الرجل تكون عيالة الأسرة ورعايتها، والقيام بما هو عسير وشاق من خدمات التمدن، فيكون تعليمه وتربيته على النحو الذي يجعله أنفع ما يكون لهذه المقاصد

٢ - وإلى المرأة تكون تربية الأولاد وواجبات البيت، والعمل على جعل الحياة المنزلية بحبوحة أمن ودعة وراحة فتتحلى بأحسن ما يكون من التربية والتعليم لأجل قيامها بهذه الخدمات

٣ - وجعل القوامة والحكم والأمر على سائر الأسرة، في حدود القانون للرجل

٤ - ويجب أن تقرر في نظام التمدن التحفظات اللازمة لإدامة هذه القسمة والتنظيم في وظائف أفراد الأسرة حتى لا يستطيع السفهاء أن يخلطوا بحماقتهم بين دوائر أعمال الرجل والمرأة فيدخلوا الفوضى على هذا النظام التمدني الصالح»

* * *

دائرة عمل المرأة

والأستاذ المودودي يطرق هذه الفكرة في العديد من الكتب والرسائل والمقالات والخطب التي كرسها للحديث عن منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي. ويؤكد أن القاعدة الرئيسية في نظام الاجتماع الإسلامي هي أن دائرة عمل المرأة هي البيت وخروجها من البيت لا يجمد في حال من الأحوال فخير لها في الإسلام أن تلازم بيتها فلا تغادره إلا للضرورة كما جاء في حديث «قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن» فليس الإذن بخروجهن من البيت إلا رخصة وتيسيرًا فيجب ألا يحمل على غير مقاصده ومعانيه. وأمام هذا الطرح لهذه القضية يحسن بنا أن نسأل

إذا كان الإسلام قد أباح للمرأة الخروج من البيت للضرورة فقيم الفرق بين خروجها منه وخروج الرجل منه؟ وهل يخرج الرجل من بيته صعلكة، وبلا سبب، وعلى غير هدى؟ أو أن الضرورات - على تفاوتها - هي التي تحكم تصرفات كل العقلاء رجالاً كانوا أو نساءً؟

وهل تقف الضرورات عند حد أو تنمو مع الزمان والمكان والمشكلات؟

لقد دعت الضرورة خروج المرأة المسلمة إلى ميادين القتال طبيبات ومساعدات ومقاتلات في غزوات الرسول ﷺ وتحدث الأستاذ المودودي عن ذلك فهل تمنع اليوم جهادها

للاستعمار، وقد غدا جهاده فرض عين على المرأة والرجل باحتلاله أجزاء من دار الإسلام؟

ولقد بايعت النساء النبي ﷺ في صدر الإسلام فكانت بيعته لهن وفق حديثه إليهن الذي ترويه الصحابية أميمة بنت رقيقة إذ تقول: «جئت النبي ﷺ، في نسوة نبايعه، فقال لنا: فيما استطعتن وأطقتن».

فهل يعتبر أن معيار الشئون التي تخرج المرأة لها من البيت هي كل ما تستطيع وتطيق؟ أو تضيق هذه الدائرة في القرن الخامس عشر الهجري عنها في القرن الهجري الأول؟

ولقد شاركت المرأة في عصر البعثة مع الرجال في بيعة العقبة، وهذا عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى، وهذا عمل سياسي من الدرجة الأولى، فهل يبيح لها اليوم الخروج من المنزل لمشاركة الرجل في سياسة مجتمعنا؟ ويمنعها الآن ما تمتعت به في صدر الإسلام؟

وإذا كان الإسلام قد أعطى المرأة استقلالاً في الذمة المالية، قبل كل الحضارات الإنسانية الأخرى، فهل يبيح لها اليوم الخروج من المنزل زارعة وتاجرة تنافس الرجال حفظاً لثروتها وتنمية لها في هذا الميدان؟

وإذا كنا نأخذ الدين والسنة بخاصة عن أمهات المؤمنين والصحابيات اللاتي نهضن بـ «الإفتاء» في الدين، فهل يبيح لمن

حقه الافتاء في الدين أن يفتي في الدنيا أم أن سياسة الدولة أرفع من سياسة الدين وفقهه؟

وإذا كان مذهب الإمام محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ = ٨٢٩ - ٩٢٣م) قد أجاز أن تكون المرأة قاضية في كل أنواع الخصومات والمنازعات قياسًا على جواز إفتائها في الدين فهل يبيح لها الخروج لمزاولة مهام القضاء؟

إذا كان الإسلام قد عرف المرأة منذ سنوات ظهوره الأولى مشاركة في هذه الميادين السياسة والقتال والطب والفتوى والتجارة والزراعة والحرف الصناعية وذلك فضلًا عن رسالتها الأولى والعظمى وهي إدارة البيت وصناعة الأجيال الجديدة وإحاطة الزوج بجنان المودة والسكن الذي إليه يسكن ويستريح فهل يبيح لها الخروج اليوم من بيتها لتسهم مع الرجل في هذه الميادين وفق ما تستطيع وتطيق وعلى النحو الذي لا يلغي أنوثتها ولا يطمس طبيعتها فتختار حكمة التزاوج بين الشقين المتكاملين والمتساويين الرجل والمرأة؟ أيبيح لها ذلك أم تستحضر قيود عصر التحريم في الحقبة المملوكية العثمانية وهو عصر التراجع والجمود لتضعها في أعناق المرأة باسم الإسلام والإسلام منها براء؟

ثم إذا كان الإسلام قد عرف المرأة المسلمة مشاركة في هذه الميادين العامة فهل يهيئ لها أن تعلم وتتعلم علوم هذه الميادين وفنونها وفق الطاقة والاستطاعة: سياسة وقانونًا وفنون قتال واقتصادًا وتجارة وزراعة وصناعة

لم يبح؟ أتهيئ لها ذلك وتبيحه وتترك لها حرية الاختيار؟ تصنع ذلك فتسلحها لدخول الميادين التي أباح الإسلام لها النزول إلى ساحاتها أو تقف بها، فقط كما قال الأستاذ المودودي عند تعلم ما يتعلق بشئون البيت والأولاد؟

مدى قوامة الرجل

إن الأستاذ المودودي - وهذا موطن الخطر في فكره عن المرأة - يخطئ في فهم «مضمون» قوامة الرجل على المرأة، ودائرة هذه القوامة ونطاقها، فالقوامة هي درجة في سلم القيادة وليست كل هذا السلم، فهي لا تلغي دور المرأة، وإنما تعطي الرجل درجة أعلى بين إرادات قائدة وليس في فراغ من الإرادات القائدة، فالرسول ﷺ عندما يأمرنا إذا سرنا ثلاثة في طريق أن نختار أحدنا أميرًا علينا، فهو يعني القيادة التي تحسم عند الصراع، وتعارض الإرادات القائدة، وكذلك قوامة الرجل على المرأة فإنها لا تعني أنه القائد وحده، وإنما تعني ارتفاع منزلته - إذا أهلته إمكاناته - درجة تتيح له اتخاذ القرار في ضوء الشورى وليس الانفراد الذي ينفي إرادة المرأة وقيادتها، ولو لم يكن هذا هو المضمون الإسلامي «للقوامة» لما أمكن أن يكون كل من الرجل والمرأة راعيا في ميدان واحد، هو البيت، فهما أميران راعيان، وقائدان في ذات الميدان، والقوامة درجة أعلى في سلم القيادة وليست السلم بأكمله.

ولقد يكون فهم الأستاذ المودودي للقوامة في المنزل غير بعيد عن هذا الفهم الذي قدمناه، فهو يقيد القوامة بأنها «ضمن حدود

القانون. لكن فهمه لنطاقها الذي يمد هذا النطاق إلى سائر ميادين المجتمع ومضمون هذه القوامة لديه فيما وراء المنزل هو الذي يثير علامات الاستفهام حول مدى حظ هذا الفهم من الدقة والصواب.

فنحن نراه يستخدم مصطلحات من مثل «إن المرأة تابعة للرجل» وإنها «لم تمنح حرية الإرادة والاختيار مثل ما أعطته الرجل البالغ».

والأهم من ذلك أنه يجعل من قوامة الرجل على المرأة في الميدان الاجتماعي والسياسي، أي كل الميادين الخارجة عن المنزل، «نفيًا» لإرادة المرأة من هذه الميادين، فيقطع بتجريدها من كل الولايات، ويضعها في مرتبة أدنى من المرتبة التي وضع فيها أهل الذمة - كما تصورهم في دار الإسلام ودولته - فهو يجرد المرأة المسلمة من الحق في أن تسهم في عملية الشورى التي هي فريضة إسلامية عامة، وصفة من صفات المؤمنين وفلسفة للأسرة ونظام الحكم على السواء. وعندما يسأله سائل: هل يعود الضمير في الآية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨] إلى الرجال وحدهم دون النساء؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحكم شاملًا للنساء مع الرجال؟ يجيب الأستاذ المودودي: «إن القرآن لا يعارض بعضه بعضًا، ولا يخالف أية منه آية أخرى، بل هي تشرحها، فالقرآن الذي قيل فيه ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ جاء فيه نفسه ﴿الرجال قوامون على النساء﴾ [النساء: ٣٤] وهكذا أوصد القرآن على النساء باب مجلس الشورى وهو قوام على الأمة كلها».

ثم يمضي الأستاذ المودودي فيستند إلى آية القوامة وإلى حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» في تقرير عزل المرأة عن كل مناصب الدولة فيقول: «إن المناصب الرئيسية في الدولة رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة ... لا تفوض إلى النساء».

وأنت بالرغم من معرفة المودودي بأن ملابسات هذا الحديث تخصصه، فلقد سأل الرسول ﷺ عمن تولى ملك فارس بعد موت كسرى فقالوا له ابنته فقال هذا الحديث نبوءة سياسية بزوال الدولة الكسروية وانتصار العرب بالإسلام على الظلم التاريخي للدولة الفارسية.

برغم هذه الملابسات التي تخصص عموم هذا الحديث يمضي الأستاذ المودودي ليقول، استنادًا إليه: «إن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة».

لقد أعطى الإسلام الحق للمرأة ... بل أوجب عليها ... أن تجتهد في الدين وحجر عليها الأستاذ المودودي الاجتهاد في شئون الدنيا فكانت مقولته هذه ... برغم اجتهاداته وتجديداته ترديدًا لبعض من «تخلفنا الموروث».

مجال الحجاب وحدوده

وفي قضية الحجاب يتسم فكر الأستاذ المودودي بالغلو أيضًا.

فهو يرى أن الأصل والحكم الإسلامي هو حجب المرأة بالمنزل إلا للضرورة القصوى. ولقد رأينا أن ما أباحه الإسلام

للمرأة من ضروب الأعمال الدنيوية يستحيل النهوض به وهي محجوبة بالميزان وهو يستدل على وجوب ملازمة المرأة المسلمة منزلها بتعميمه الأمر والحكم في الآية ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ [الأحزاب: ٣٣] وينفي الاعتراض القائل بأن هذه الآية وحكمها خاصة بنساء النبي ﷺ فيقول: «وهن كان نساء بيت النبي عجزن دون سائر النساء لا يدعهن يعمل بالأمور خارج البيت».

ونحن بدورنا نسأل الأستاذ المودودي وهل كان بنساء بيت النبي ﷺ عجز عن العشرة الزوجية حرم الله بسببه زواجهن من أحد بعد الرسول ﷺ أم أن تلك خصوصية لا يصح فيها التعميم؟ لقد كانت الرسول الله ﷺ بحكم النبوة، وبحكم الإمارة ورئاسة الدولة خصوصيات، وعندما يقول الله سبحانه وتعالى للمؤمنين: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق وإذا سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدًا إن ذلكم كان عند الله عظيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]

عندما يقول الله للمؤمنين لا تنكحوا أزواج النبي من بعده، نفهم أنها خصوصية لبيت النبوة، وليست عجزًا من نساء النبي

عن المعاشرة بغير النبي ﷺ وكذلك كان زواجه ﷺ بأكثر من أربع هو خصوصية وليس زيادة في القوة الجنسية عن الآخرين

على أن سياق الآية ﴿وقرن في بيوتكن﴾ يقطع بأنه خاص ببساء النبي ﷺ وليس عامة في نساء المؤمنين يشهد على ذلك «ألف» ابتداء السياق وليس المعنى الذي يحتمل الخلاف والتأويل، فالله سبحانه وتعالى يوجه الحديث إلى نساء النبي ﷺ بخاصة، في آيات خمس سبقت هذه الآية وفيها يقول

﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرًا ٣٠ ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما ٣١ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا ٣٢ وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا﴾ [الأحزاب ٣٠ ٣٣]

ففي الآيات تصريح بأن نساء النبي لسن كغيرهن من النساء، وبأن من خصوصياتهن مضاعفة العذاب لهن ضعفين عن الفاحشة المبينة ومضاعفة الأجر مرتين عن القنوت لله ورسوله والعمل الصالح وفي سياق هذه الخصوصيات جاء الأمر لهن بالقرار في بيت النبي ﷺ

على أنه يقول إن الأمر «وقرن في بيوتكن» ليس معناه ملازمة نساء النبي البيت لا يخرجن منه، بل هو مرتبط ومفسر بقوله سبحانه «ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» فهو حجاب الحشمة والصون عن تبرج الجاهلية، وليس التزام البيت دائما وأبدا ويشهد على ذلك أن نساء النبي لم يبرحن بيوتهن لا يخرجن منها بعد نزول هذه الآية، فقد كن يخرجن لحاجاتهن، في حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته وخروج عائشة للقتال في موقعة الجمل - في خلافة علي بن أبي طالب - شهير

والأستاذ المودودي نفسه يحدثنا عن ذلك فيقول «وتتفق الأحاديث على أن أرواح النبي ونساء المسلمين كن يصحبن النبي ﷺ إلى ميدان القتال ويبقى العمل عليه جاريا بعد نزول الحجاب أيضًا»

حسنات الأبرار

خصوصية الآية تتسم بالأمر الغامض الذي يحتمل الجدل ولا القرار في البيت هنا يعني لزومه والاختصاص به دونما خروج منه إلى غيره من ميادين الحياة

إننا قد نصب من ولاة الأمور ألا يزاولوا التجارة مثلا جار توليهم وظائفهم الكبرى وقد يحرم على بعض ذوي المناصب ارتياد بعض الأماكن المباحة وقد يمنع فئة من الناس أن ترتدي أزياء أخرى يزعم أنها غير محرمة وجميع هذه الخصوصيات ترتبط بالمنصب والمهمة والوظيفة ولا يعني النقص أو العجز

كما أننا نقول إن حسنات الأبرار سيئات المقربين، دون أن نظن أن ذنوب المقربين أكثر وأعظم من ذنوب الأبرار.

ولقد رأينا الأستاذ المودودي يخالف جمهور الفقهاء في نطاق «حجاب» المرأة المسلمة. فجمهور الفقهاء والمفسرين يرون أن الأصل هو جواز كشف المرأة وجهها وكفيها، إلا إذا خشيت الفتنة. أما الأستاذ المودودي فالأصل عنده هو النقاب، وتغطية جميع أجزاء جسم المرأة، ولا يجوز كشف الوجه والكفين أو غيرهما إلا للضرورة. وهو بذلك قد ارتاد في حركة الصحوة الإسلامية لتنظير ظاهرة العلو بواسطة النقاب التي لا تكتفي بـ«الحجاب».

كذلك رأيناه يخلط بين الخلوة الشرعية التي لا ثالث فيها والتي تعزى بتحاور الحلال إلى الحرام، وبين الاختلاط في الأماكن العامة، فيحرم الاختلاط بتعميم وإطلاق.

تلك هي نظرة الأستاذ المودودي للمرأة المسلمة، ومكانها ومنزلتها في المجتمع الإسلامي. وهي نظرة في جملتها من بقايا «التخلف الموروث» الذي نسب زورا وبهتانا إلى الإسلام. وليست التعبير بأي حال من الأحوال عن جوهر فكر الإسلام في هذا الموضوع. ويشهد على ذلك أن هناك رؤى مغايرة لهذه الرؤية، قدمها أعلام كثيرون في حركة الاجتهاد والتجديد والصحوة الإسلامية المعاصرة.

الأحوال والأعراف

فداعية إسلامي يتحدث عن موقف الأستاذ المودودي هذا فيتعجب قائلا: «ومما لا يكاد يصدق أن يأخذ مفكر إسلامي معاصر كالمودودي إلى التمسك بالحجاب بمعنى ثقب الوجه كأصل من الأصول الإسلامية، وحتى كأدب أو عرف من آداب وأعراف الإسلام».

وتيار من تيارات الصحوة الإسلامية يقرر في دستوره للمرأة من بين ما يقرر: «للمرأة الحق في أن تزاول التجارة والصناعة والزراعة، وأن تتولى العقود والمعاملات، وأن تملك كل أنواع الملك، وأن تنمي أموالها، وأن تباشر شئونها في الحياة بنفسها، ويجوز للمرأة أن تعين في وظائف الدولة، ومناصب القضاء ما عدا محكمة المظالم، وأن تنتخب وتنتخب في مجلس الشورى، وأن تشترك في انتخاب الخليفة ومبايعته».

وقبل هذا وذاك قال إمام التجديد والاجتهاد الإسلامي الحديث محمد عبده: «إن الرجل والمرأة أكفاء متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل، وليسا - كما قال المودودي - مختلفين في كل شيء عدا الآدمية - «الإنسانية».

وعن القوامة - التي رآها المودودي «تبعية تجعل حرية إرادة المرأة واختيارها أدنى منها عند الرجل» - يقول الإمام محمد عبده عن هذه «القوامة»: «إنها درجة من درجات القيادة والرئاسة، يتصرف فيها المرءوس بإرادته واختياره، فالمرأة من

الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن، إن القوامة التي للرجل على المرأة عندما توجب على المرأة شيئاً فإنها توجب على الرجل أشياء».

إنها رؤى واجتهادات يدخل بعضها في الاجتهاد والتجديد ويقف بعضها عند حدود التخلف الموروث.

وفي هذه الرؤى «المحافظة» حتى «الجمود» نجد المنطلقات والجذور لقسمات العلو التي تنتقص من قدر المرأة لدى بعض فصائل المد الإسلامي الحديث!

* * *

٤ـ حوار مع كتاب «الفريضة الغائبة»

الإســـلام والســـيف!

كتاب «الفريضة الغائبة» منسوب إلى مهندس الكهرباء محمد عبد السلام فرج، المتهم الخامس في قضية اغتيال الرئيس السابق أنور السادات وأحد الذين حكم عليهم بالإعدام.

وبمقاييس «المستوى العلمي» و«فن الكتابة والتأليف» فقد لا يرتفع مستوى الكتاب إلى الدرجة التي يستحق فيها التقييم والنقاش! لكن لابد من الاعتراف بأن كتابات من هذا القبيل وذلك المستوى قد عدت في طول بلادنا الإسلامية وعرضها المحرك الأول والمرشد الأفعل لشباب مسلم ينطق بروح الشهادة فيصنع أحداثًا تؤثر في التاريخ أكثر مما يؤثر اليوم علم العلماء وفقه الفقهاء.

ومن هنا وجب الحوار بمنطق الإسلام وأدبه مع الأفكار والقضايا والمقولات التي يطرحها هذا الكتاب.

إن الفكرة المحورية التي تتخلل كل صفحات هذا الكتاب الصغير هي فريضة الجهاد الإسلامي، فهي الفريضة الغائبة والتي لغيابها حل بالمسلمين ما هو حال بهم الآن، والجهاد الواجب هو ضد الأعداء الأقربين من الكفار الذين هم حكام العصر الذين يحكمون بلاد المسلمين، تلك هي الفكرة المحورية في الكتاب.

وفيما يتعلق بالشق الأول من هذه الفكرة [illegible] الجهاد [illegible] يكاد الكتاب أن يتبنى مفهوم القصر معنى «الجهاد» على القتال، حتى ليوشك أن يقول إن الجهاد هو القتال فقط. وفي هذا القصر [illegible] والقسر [illegible] معنى الجهاد، كما يجد في فكرة الإسلامي على امتداد تاريخه واختلاف تياراته الفكرية [illegible] علام الفكر الإسلامي على أن «الجهاد» لغة يعني استفراغ الوسع وبذل الجهد في مدافعة الأعداء على تعدد في الميادين التي يبذل فيها الإنسان وسعه وجهده وتنوع واختلاف في نوعية هؤلاء الأعداء فمن الفكر إلى الكسب المادي إلى الميادين المتعددة للقتال ومن الأعداء الظاهرين إلى مجاهدة النفس، إلى معاينة وسوسة الشياطين كلها ميادين لألوان وأنواع من الجهاد، وكذلك معنى الجهاد، سرعان ينصرف إلى ما هو أعم من الحرب والقتال والصراع المسلح ليشمل كل سبل الدعاء إلى الدين الحق، وعندما ينصرف إلى القتال فإنه يختص بقتال من لا ذمة لهم من الكفار.

هل جاءهم النبي بالذبح؟

وانطلاقا من حصر معنى الجهاد في القتل والقتال ينطلق كتاب المريضة العاتية إلى تبني المقولة القائلة إن الإسلام قد انتشر بالسيف، ويدافع عنها دفاع المستميت

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م

(٢) مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الوسيط

الأمر الذي يستوجب الحوار مع الأفكار التي أوردها هذا الكتاب أو النصوص التي استشهد بها على هذه المقولة، وذلك مثل:

في ص ٤ يورد الكتاب حديثاً منسوباً إلى الرسول ﷺ يقول فيه لقريش وهو بمكة قبل الهجرة، والمسلمون بعد في مرحلة الاستضعاف: «لقد جئتكم بالذبح». والكتاب لا يخرج الحديث الذي لم نجد له وجوداً في أهم وأوثق مصادر السنة النبوية «البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود والدارمي وابن ماجه، والموطأ وابن حنبل ومسند زيد بن علي وطبقات ابن سعد».

وهنا نسأل هل حقاً كان هناك «ذبح» في المرحلة المكية؟ وألا يدعونا ذلك إلى عرض المأثورات المروية من مثل هذه النصوص على السيرة النبوية والواقع التاريخي للدعوة الإسلامية؟ وأيضاً عرض مثل هذا الحديث حديث الذبح على ما رواه أبو موسى الأشعري: إن رسول الله ﷺ سمى لنا نفسه أسماء، منها ما حفظناه، فقال: أنا محمد وأحمد ونبي الرحمة ونبي التوبة، ونبي الملحمة. وكذلك الحديث الذي رواه سلمان الفارسي قال رسول الله ﷺ: «إني لم أبعث لعّاناً، وإنما بعثت رحمة للعالمين». وقبل كل ذلك ألا يجدر عرض مثل هذه المأثورات على الآية القرآنية المحكمة التي تجانبت بها مولى رسوله فيقول له: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» (الأنبياء: ١٠٧).

(١) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه وابن حنبل.
(٢) رواه أبو داود وابن حنبل.

وفي ص ٢٧ و٢٨ يتحدث كتاب «الفريضة الغائبة» عن آية السيف، التي يقول إنها نسخت كل آيات «الصبر» و«العفو» و«الصفح» و«الإعراض» لكنه يتجاهل أن آية السيف هذه قد نزلت في «المشركين» فنصها: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾ [التوبة: ٥] ومن ثم فإنها لا تنطبق على الذين يدعو كتاب «الفريضة الغائبة» إلى قتالهم الآن من حكام المسلمين لأن هؤلاء الحكام، حتى بمنطق هذا الكتاب، ليسوا «مشركين» وإنما هم من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه، فالاستشهاد هنا في غير موضعه.

ثم إن الكتاب عندما يدعو إلى جهاد حكام العصر، يقيسهم على «الخوارج» وعلى «مانعي الزكاة» زمن أبي بكر الصديق، وهؤلاء ليسوا «مشركين» حتى يستشهد على جهادهم وجهاد أمثالهم بآية السيف!

ويتصل بهذه الملاحظة ما جاء في ص ٢٨ بالكتاب من نقده لقول السيوطي إن آية السيف لم تنسخ آية ﴿فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾ [البقرة: ١٠٩] فالحق هنا مع السيوطي، ولا مجال لنقده لسبب ما كان يصح أن يخفى على المتأمل، ذلك أن «آية السيف» قد نزلت في المشركين بينما آية ﴿فاعفوا واصفحوا﴾ قد نزلت في «أهل الكتاب»، وسياقها يقول: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل ١٠٨ ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا

حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة ٨ ١ ٠٩] فالمقام مختلف وسبب النزول مختلف والمرادون في كل من الآيتين مختلفون اختلافا نوعيا

ثم إن علاقة الإسلام والمسلمين الأوائل بالقتال والسيف والجهاد المسلح والصراع العنيف واستخدامهم هذه الأدوات أمر يحتاج إلى إيضاح

لقد أمضى المسلمون الأوائل بمكة ثلاث عشرة سنة في ظروف الاستضعاف وكان طبيعيًّا ألا يكون «القتال» أمرًا واردًا في التكليف الإلهي لنبيه عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين في تلك المرحلة التي سبقت الهجرة من مكة إلى المدينة تشهد بذلك الآيات والسور المكية للقرآن الكريم ففيها نقرأ قول الله للرسول ﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون﴾ [المؤمنون ٩٦] ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إني من المسلمين ٣٣ ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ٣٤ وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴾ [فصلت ٣٣ ٣٥]

وحتى بالمدينة المنورة بعد الهجرة وقيام الدولة الإسلامية، ولحين من الدهر كانت آيات القرآن الكريم تؤكد على «الجهاد» غير القتالي في الصراع بين المؤمنين والمشركين فلقد أصبح للإسلام كيان متميز واتخذ هذا الكيان لنفسه من المدينة مجالاً حيويًّا عدت لأهله فيه حرية الدعوة إلى الدين الجديد

ففي هذا المناخ وبرغم انتهاء مرحلة «الاستضعاف» بالنسبة للمسلمين، بعد الله سبحانه يوحي إلى رسوله قوله ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ۝ وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا﴾ [المزمل ١٠-١١] وحتى عندما كان اليهود يمارسون مع الرسول خلقهم العريق والمنصبق وهو نقض العهود وخيانة المواثيق، كان الوحي ينزل من السماء فيقول ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة ١٣]

لكن الهجرة، وقد أنهت دور «الاستضعاف»، قد صاحبت تطور مهم في أدوات الصراع «تحدثنا عنها»، من الله سبحانه للمسلمين، ضد أعداء الدين الجدد فيها، وبالدولة التي أقاموها بالمدينة قد أصبح بالإمكان أن يتجاوزوا تلك المرحلة التي كانوا يواجهون فيها بأدوات «بالعفو» و«الصفح» و«الهجر الجميل» ومن ثم فقد أذن الله لهم بالنهوض إلى الصراع ضد أعدائهم مستخدمين أدوات أشد وأدخل في باب العنف من تلك الأدوات وعندما كان الرسول ﷺ مهاجرًا من مكة إلى المدينة، نزل الوحي بآيات تتحدث عن دور «الصراع» في الانتصار للحق على الباطل وحق المظلومين الذين أخرجهم الظالمون من ديارهم، في الدخول إلى هذا المضمار ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ۝ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا وليصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾

[الحج ٣٨ - ٤٠]

* * *

وقال المفسرون لهذه الآيات التي صاحب نزولها تمام حدث الهجرة إنها قد أعطت المسلمين «الإذن» في القتال وإن كان المتأمل في نصها والمتفقه لكلماتها، لا يجد بها أكثر من الإذن والتوجيه إلى الصراع ضد الأعداء أيًّا كانت أدوات هذا الصراع وأيًّا كان مكانها من أدوات القتال.

وفيما بين السنة الأولى من الهجرة والسنة السابعة، التي أعقبت صلح الحديبية والتي تمت فيها «عمرة القضاء»، في هذه السنوات السبع شهد المسلمون أكثر من عشرين غزوة مارسوا القتال في عدد منها ومع ذلك، فلقد ظل قتالهم هذا - طوال هذه السنوات - محكومًا «بالإذن» الإلهي للمظلومين في أن يستخدموا أدوات «الصراع» الملائمة في ردع الظالمين الذين أخرجوهم من الديار فلما كانت السنة السابعة من الهجرة وتجهز المسلمون للسفر من المدينة قاصدين مكة لأداء عمرة القضاء وقف الصلح الحديبية الذي برموه مع قريش في عامهم المنصرم توجس المسلمون خيفة من غدر المشركين بهم عند أدائهم لمناسك العمرة فهم سيدخلون مكة معتمرين وليس معهم من السلاح سوى سلاح المسافر ثم إن الوفد في الأشهر الحرم التي لا يحل فيها

للمسلمين القتال، والمكان هو الحرم الآمن الذي لا يجوز فيه قتال. فما الضمان من غدر المشركين وأخذهم المسلمين على غرة في هذا الوقت وذلك المكان وتلك الملابسات.

* * *

قتال من نقضوا العهود

وأمام خشية المسلمين هذه من غدر المشركين ونقضهم عهد الحديبية، نزل وحي الله بآياته التي تأمر - بل إن شئت الدقة - بالقتال، إذا ما نقض المشركون العهد وتطلب الحال من المسلمين قتال أعدائهم المشركين، حتى ولو كان أرد العدوان. هذا في الشهر الحرام والبيت الحرام ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ١٩٠ واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين ١٩١ فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم ١٩٢ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ١٩٣ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾

(البقرة ١٩٠-١٩٤)

* * *

فأمام عدوان المشركين ونقضهم العهد واستحلالهم حرمة الشهر الحرام والبيت الحرام قال على المؤمنين قتال الذين أخرجوهم من ديارهم، واجتهدوا في قتلهم عن آخرهم، ولم يخرج من الحرمات ذلك أن الحرمات قصاص وفي القصاص حياة لأولي الألباب لقد كان ذلك ديناً وهو لم يوضع في التطبيق فلقد نمت العمرة دون عذر ولا قتال.

بل وأكثر من ذلك فإننا عندما نتأمل آيات «القتال» في سورة «براءة» «التوبة» تلك التي يحسب البعض أنها تشرع لنشر الإسلام بالسيف، حتى أنهم ليقولون إنها قد خلت بهذا السبب - من «البسملة» حتى لا تفتتح بذكر «الرحمن الرحيم» حتى آيات القتال في هذه السورة والمشهورة إحداها بآية السيف نراها تأمر المسلمين بقتال من نقض العهد وغدر بالمواثيق دون تدبر استقاموا على عهدهم بزعم أنهم مشركون فهي تشرع للفتح حتى يعود المهاجرون الذين أخرجوا من ديارهم إلى تلك الديار وحتى يثأر الناكثون للعهود ما يستحقون من جزاء وتأديب وحتى تأمن الدعوة الإسلامية غدر هؤلاء الناكثين فما فيها من عنف مشروع لا علاقة له بـ«العدوان» ولا بنشر الدين عن طريق «القتال».

﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين ٢ وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من

المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير
معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم ﴿٣﴾ إلا الذين عاهدتم من
المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم
عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين ﴿٤﴾ فإذا انسلخ الأشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل
مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم ﴿٥﴾
وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه
ذلك بأنهم قوم لا يعلمون ﴿٦﴾ كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند
رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا
لهم إن الله يحب المتقين﴾ [التوبة ١ : ٧]

﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر
إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ﴿٢﴾ ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا
بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن
كنتم مؤمنين ﴿٣﴾ قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم
ويشف صدور قوم مؤمنين ﴿٤﴾ ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من
يشاء والله عليم حكيم﴾ [التوبة ١٢ : ١٥]

آية السيف في المشركين

فيزعم أن المناسبة كانت محاطة بنضج الظروف السياسية
لفتح المسلمين مكة وهو الفتح الذي يمثل «عودة» المهاجرين إلى
الوطن الذي «خرجوا منه قسرا وظلما وعدوانا» ويزعم ما يمثله
هذا «الفتح» من شرط ضروري لتأمين الدعوة الإسلامية وصفاء

حرية دعائها في سنة الجزيرة بالقضاء على الثورة المشركة المحركة للقوى المناوئة للدين الجديد. برغم كل ذلك فقد ظل الأمر الإلهي بالقتال في سورة التوبة، وفي آية السيف محكوما بالنهج الإسلامي الأصيل أن لا عدوان إلا على المعتدين الظالمين الناكثين للعهود! ولم يكن ذلك بالأمر الغريب على أهل دين رسم لهم دينهم ذلك النهج. فلم يكن القتال الإسلامي غاية للإسلام ولا للمسلمين، وإنما كان سبيلا لكسر الطوق الظالم عن المستضعفين الذين يبيتون تحت وطأة المشركين.

﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا (٧٥) الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾ (النساء ٧٥-٧٦) والحرية الظالم أهلها هنا المقصود بها مكة قبل الفتح.

فهو قتال في سبيل الله، وللتحرير المستضعفين الجاثمة به المسلمون الطاغوت الذي يعني الضعفاء والعدوان والتطاول ومجاوزة الحدود من قبل المشركين.

ثم إن آية السيف قد نزلت في «المشركين الذين نقضوا العهد وفتنوا المسلمين عن دينهم، والفتنة أشد من القتل وأخرجوهم من ديارهم، واعتدوا عليهم في دار هجرتهم، ومن ثم فإن عمومها خاص بمن لهم هذه الصفات.

ذلك هو منطق منطق الفقه والوعي بآيات الله وهو منطق يقطع بأن استخدام هذه الآيات في كتاب الفريضة الغائبة لإثبات مقولة أن الإسلام قد انتشر بالسيف—هو استخدام بجانبه الصواب وأكثر منه مجانبة للصواب استخدام آيات تتحدث عن قتال «المشركين» للتشريع لقتال «حكام العصر» الذين يحكمون اليوم في عالم الإسلام

ولتلك القضية الأخطر، في هذا الكتاب حديث مستقل يدير فيه مع هذا الشباب المسلم حوارا موضوعيا يزداد [illegible] في الإسلام

* * *

١ انظر كتاب الفريضة الغائبة [illegible] طبعة بيروت سنة ١٩٨٣م

الفصل الثانى

حتى نتجاوز المفاهيم القديمة

١ـ الاجتهاد والعقلانية المؤمنة

لا وحى بعد القرآن ولا نبوة بعد محمد ﷺ، هذه هى شريعة الرسالة الإسلامية، خاتم كل الرسالات، فقد احتفظت هذه الشريعة بالثبات فى كل الأحكام ولكنها أتاحت الفرصة لكل ما هو متغير فى شئون الدنيا بحيث فتحت باب الاجتهاد أمام العقل المؤمن.

لقد وقفت الشريعة الإسلامية عند «التفصيل» فى الأحكام لما هو «ثابت» و«الإجمال» فى الأحكام لما هو متغير فاكتفت آراء المتغيرات من شئون الدنيا بما يمثل فلسفة للتشريع والتقنين وذلك حتى لا تنسخ لتطور الأحكام الإلهية إن هى فصلت وقننت لهذه المتغيرات وأيضًا حتى لا تحدث قطيعة معرفية فى فلسفة التشريع بين الفقه المتطور وبين ثوابت الشريعة وروحها المتميزة فاحتفظت الشريعة الإلهية بالثبات الذى حقق لها التواصل فى حضارة الأمة وفقه فقهائها عبر الزمان والمكان وواكد الفقه كل المستجدات مع التزامه بفلسفة التشريع الإسلامى وهو يقبل بكل جديد فكان كالفروع النامية التى تظل المساحات الجديدة فى الواقع المتطور مع استمدادها روح التشريع الإسلامى من المنابع والجذور.

وبهذه الحقيقة من حقائق الوسطية الجامعة بين الثوابت والمتغيرات بين الشريعة التي هي وضع إلهي ثابت وبين الفقه الذي هو اجتهاد الفقهاء في إطار الشريعة الثابتة. لهذه الحقيقة كان «الاجتهاد» فريضة كفائية من فرائض الإسلام يجب على الأمة أن تخصص له من علمائها من ينهض بفريضته وإلا وقع عليها الإثم بكاملها. وغير آيات التدبر والتعقل والتفكر والنظر ففي القرآن الكريم أيضا ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] وفيه ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة: ١٢٢] وحتى في عصر البعثة النبوية عندما كان البلاغ القرآني والبيان النبوي يجيبان عن علامات استفهام المجتمع المسلم كان الرسول ﷺ يرسي قواعد الاجتهاد الإسلامي، ليس بمجرد السماح به، بل بالحث عليه والترغيب فيه. فهو القائل «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد».

ومن نعم الإسلام على العقل المسلم أنه لم يحظر عليه الاجتهاد في ميدان يستطيع الاجتهاد فيه فباستثناء الغيب وما لا يستطيع العقل أن يفقه كنهه أو يستقل بإدراكه، فتح الإسلام أمام العقل المسلم آفاق الاجتهاد. ففي النصوص قطعية الدلالة والثبوت هناك اجتهاد في فهمها وفي تقعيد وتقنين أحكامها وفي تنزيل هذه الأحكام، وفي النصوص ظنية الدلالة هناك اجتهاد في دلالتها. وفي النصوص ظنية الثبوت هناك اجتهاد

في ثبوته أم ما لا نص فيه، فأبواب الاجتهاد فيه مفتوحة لقياس أحكامه على غيره مما فيه أحكام نصية وبينهما علاقات ولأن الاجتهاد الإسلامي فريضة إسلامية، تحوط في الحضارة الاسلامية إلى عدم من علوم الإسلام فإن قواعدها وضوابطها وشروطها قد صانتها، ويجب أن تصونها دائما وأبدا عن الأدعياء وعن الأعداء فهذا العلم ككل العلوم الإسلامية مؤسس على الكتاب والسنة، والغاية منه تحقيق إسلامية الفكر الاسلامي في كل ميادين الاجتهاد ولعل في حديث رسول الله ﷺ إلى معاذ بن جبل حول الاجتهاد في أحكام القضاء عندما ولاه اليمن ما يعتبر من أكبر التقعيد والضبط للاجتهاد الإسلامي المؤسس على القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام فقد سأل الرسول معاذا عن سبل استنباطه للأحكام التي سيقضي بها بين الناس قائلا «بم تقضي؟» فقال بكتاب الله فسأله «فإن لم تجده في كتاب الله؟ فقال أقضي بما قضى به رسول الله فسأله «فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟» فقال أجتهد رأيي ولا آلو وعندئذ قال الرسول ﷺ «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله»

وانطلاقا من هذا العلم الذي عرفوه في اصطلاح الأصوليين بأنه «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ما يحكم شرعي» وميزوا فيه بين الاجتهاد في العلوم الشرعية والذي يلزم له معرفة الأصول - كتابا وسنة ومعرفة الاستنباط منها - وبين الاجتهاد في العلوم العقلية والذي يلزم

له معرفة الدلائل العقلية ومعرفة وجه الاستنباط منها كما وضعوا له شروط توفر اجتماعها لأهلية القدرة على الوفاء بما يقتضيه وذلك من مثل

١ - التمكن من اللغة، حتى يمكن إدراك أسرار التركيب القرآني ومقاصد السنة النبوية

٢ - الفهم والتدبر لآيات الأحكام في القرآن وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ومطلقه ومقيده، وكذلك فقه السنة وعلومها رواية ودراية، سندًا ومتنًا

٣ - والمعرفة بأصول الفقه واجتهادات أئمته ومسائل الإجماع والقياس فيه

٤ - والحذق بروح التشريع وفلسفته ومقاصد الشريعة على النحو الذي يكوّن ملكة الاجتهاد لدى المجتهد

وإذا كانت هذه الشروط التي اشترطها العلماء في المجتهد الذي يستحق ولوج باب الاجتهاد قد استقرت في قواعد هذا العلم بتراثنا الإسلامي فإن دواعي وضرورات الاجتهاد الإسلامي جادة ومتجددة تأبى إغلاق بابه ما دامت للإنسان حياة وتكاليف في عمران هذه الحياة فمن دواعي الاجتهاد وضروراته

١ - خلود الشريعة الإسلامية بجنسها الشرائع الإلهية لرسل الأمر الذي يحتم الاجتهاد للمستجدات كي تظل الشريعة وافية بإسلامية الحياة ومحققة اقتران الحكم الإلهي بالواقع المعيش

٢ – وعالمية الرسالة المحمدية الأمر الذى يحتم الاجتهاد للوقع المختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأمم والأعراف

٣– وطروء البدع على أحكام الشريعة بالزيادة والنقصان بمرور الأزمنة الأمر الذى يحتم الاجتهاد لإزالة البدع وكشف الوجه والجوهر الحقيقى لشريعة الإسلام

٤ وتناهى نصوص الأحكام – فى الكتاب والسنة – ولا نهائية المشكلات والوقائع المستجدة فى الحياة الأمر الذى يحتم الاجتهاد لاستنباط فروع جديدة تستجيب للمستجدات الجديدة كى تضبط حركتها بأحكام الإسلام

وإذا كان علماء الإسلام قد ميزوا فى مراتب المجتهدين بين ثلاث مراتب الأولى مرتبة الاجتهاد المطلق الذى «يستنبط» صاحبه الأحكام من ينابيع الكتاب والسنة مباشرة والثانية مرتبة الاجتهاد فى المذهب الذى «يستنبط» صاحبه الأحكام من قواعد إمام المذهب والثالثة مرتبة اجتهاد الفتوى التى تقف عند حدود «الترجيح» بين أقوال إمام المذهب فإن الاجتهاد، على إطلاقه، قد ظل سنة مستمرة على مر تاريخ الحضارى لم يخل منه عصر مثله فى ذلك مثل التجديد الذى تحدث عنه رسول الله ﷺ قال «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»

بيد أن التاريخ الحضارى الإسلامى قد شهد عصور ازدهار للاجتهاد مثل الاجتهاد فيه القاعدة وشهد عصور تراجع كاد الاجتهاد فيها الاستثناء كما صار الاجتهاد فى عصور

الازدهار إلى مرتبته الأولى الاجتهاد المطلق وهبط في عصور التراجع إلى المرتبة الثانية أو الثالثة اجتهاد المذهب أو اجتهاد الفتوى.

ولما كانت اليقظة الإسلامية المعاصرة إنما تمثل مشروعاً للإحياء الحضاري والتجديد الفكري، تواجه به جمود وتقليد التخلف الموروث عن عصور التراجع الحضاري، وانفلات التغريب وتفريط دعاة التقليد للنموذج الغربي، فإن الاجتهاد الإسلامي المضبوط بضوابط هذا العلم الإسلامي هو سنن اليقظة الإسلامية المعاصرة والذي تستعيد به فعالية المنابع الجوهرية والنقية للإسلام بعد إزاحة البدع من على وجهها، وهو أداة تنمية العقلانية الإسلامية المؤمنة، القادرة على فقه الأحكام وفقه الواقع وعلى عقد القران بينهما.

* * *

عقلانية الإسلام

وإذا كانت العقلانية الغربية، في حقيقتها اليونانية، قد انفصلت عن «الوحي والنقل» لغيبة الوحي والنقل عن مجتمعها اليوناني، وإذا كانت «العقلانية الأوربية» في طورها الحديث والمعاصر، قد تمردت على الكنيسة ولاهوتها، فإن هذا انفصام النكد قد برئت منه حضارة الإسلام، فكانت عقلانية الإسلام ثمرة من ثمرات النظر والتدبر والتفكر التي أوجبها القرآن، كما كانت محكومة ككل ملكات الإنسان النسبية بالعلم الإلهي المطلق

والمحيط، ومتخصصة في الميادين التي يستطيع العقل الإنساني أن يستقل بإدراك حقائقها ومعارفها وقوانينها.

وإذا كان الإمام أبو حامد الغزالي قد شبه العقل بالبصر والشرع بالنور، وقال: «إن أهل السنة قد تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وإن من تغلغل في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط ومثل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأحق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور»، فإن الإمام الشهيد حسن البنا قد قال: «إن الإسلام لم يحجر على الأفكار ولم يحبس العقول، بل جاء يحرر العقل ويحث على النظر في الكون ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح النافع من كل شيء، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها». ولقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر ولكنهما لن يختلفا في القطعي فلن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظني منها ليتفق مع القطعي فإن كان

طبيعي فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار وإذا كان العقل البشري قد تذبذب بين طور الخرافة والبساطة والتسليم المطلق للغيب وطور الجمود والمادية والتنكر لهذا الغيب المجهول وكلا هذين اللونين من ألوان التفكير خطأ صريح وعلو فاحش وجهالة من الإنسان بما يحيط بالإنسان فقد جاء الإسلام الحنيف يفصل في القضية فصلا حقا، فجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل

إن المجتمع الإنساني لن يصلحه إلا اعتقاد روحي يبعث في النفوس مراقبة الله في الوقت الذي يجب على الناس فيه أن يطلقوا لعقولهم العنان لتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء وتنتفع بما في الوجود من خيرات ومبرات فإلى هذا اللون من التفكير الذي يجمع بين العقليتين، الغيبية والعلمية، تدعو الناس»

هكذا استقر الرأي في تراثنا الحضاري على أن الاجتهاد هو أداة البعث الإسلامي وسبيل الإحياء والتجديد وعلى أن العقلانية الإسلامية الجامعة بين العقل والنقل هي أداة هذا الاجتهاد وعلى هذا الدرب سارت يقظتنا الإسلامية الحديثة والمعاصرة رافضة علو الإفراط والتفريط

وكما لا يقيم الإسلام تناقضاً بين عالم الغيب وعالم الشهادة في مصادر المعرفة - بل يجمع بينهما جاعلا كتاب الله المقروء - الوحي وكتابه المنظور - الكون مصدرين للمعرفة الإنسانية وكما لا يقيم تناقضاً بين «العقل» و«النقل» في سنن

المعرفة ... بل يجمع بينهما، مع إضافة «الحواس» و«الوجدان» إليهما كهدايات أربع يهتدي بها الإنسان. فإن المنهاج الإسلامي لا يقيم تناقضًا بين المنابع «كتاب وسنة» وبين ثوابت التراث التي تأسست على هذه المنابع مميزًا بين هذه الثوابت وبين المتغيرات والمذهبيات التي ارتبطت بتجارب تحاورها بطول التاريخ. وحول هذه الحقيقة كانت دعوة الإمام محمد عبده إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى». وكانت كلمات الإمام البنا التي قرر فيها «أن أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى وسنة رسوله ﷺ وإن كثيرًا من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشعوب التي عاصرتها، ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي معين السهولة الأولى وأن تفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم وأن تقف عند هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا تقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا به الله ولا تلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه والإسلام دين التسارية جمعاء». فهو اجتهاد يرى فيه العقل المسلم واقعة المعاصر في ضوء منابع الإسلام دونما تقليد لتجارب تاريخية أو جمود عند فكر وسيط تحاوره التاريخ. وبغير هذا المنهاج لا تفهم حكمة جنود فريضة الاجتهاد ولا حكمة الاستمرارية لسنة التجديد سنة لا تبديل لها ولا تحويل ولا مكانة العقل المسلم في الاجتهاد والتجديد.

٢ـ المساواة في الإسلام

المساواة هي تشابه المكانة الاجتماعية والحقوقية والمسئوليات والفرص للناس في المجتمع على نحو الذي يقوم فيه الحالة المتماثلة فيما بينهم. فكيف نظر الإسلام إليها؟

سوّى الشيء بالشيء جعله مثله سواء فكانا مثلين، وفي القرآن الكريم ﴿إلى قادرين على أن نسوّي بنانه﴾ [القيامة ٤] وسواء تدل على معنى التوسط والتعادل يقال فلان وفلان سواء أي متساويان، وقوم سواء، أي متساوون.

وقد شاع الحديث عن المساواة في فكر الحضارة الغربية منذ أعلنت فيما من مبادئ حقوق الإنسان في الإعلان الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة سنة ١٧٨٩م فدخلت منذ ذلك التاريخ في الكثير من الدساتير والمواثيق الدولية.

ميادين المساواة

أما ميادين المساواة فعديدة ما يذكر فيها المساواة السياسية والمساواة الاقتصادية، والمساواة المدنية، والمساواة الاجتماعية ويجري الحديث عنها في علاقات المواطنين الداخلية وبين الأمم والدول، وبين الأجناس والقوميات والشعوب.

وبعض المذاهب والفلسفات قد تحد منحى خاصاً في الحديث عن تصوراتها لتحقيق هذه المساواة بين الناس فتصورت إمكان

تحقيق التماثل الكامل والتسوية الحقيقية بين الناس في كل الميادين، وبالتحديد في الميادين الاقتصادية: شئون المال والثروة والمعاش. وفي الميادين الاجتماعية التي تتأثر أوضاعها ومراتبها عادة بأوضاع الاقتصاد والمعاش والأموال والثروات.

لكن هذه التصورات قد استعصت على الممارسة الواقعية وعلى التطبيق في أي مجتمع من المجتمعات، حتى تلك التي حكم فيها أنصار هذه المذاهب والفلسفات.

ولعل أقرب التصورات إلى الدقة والواقعية في مذهب المساواة وإمكان وضع مبدئها في الممارسة والتطبيق، هو التصور الذي يميز بين:

(أ) المساواة بين الناس أمام القانون على النحو الذي ينفي اعتبارات المولد، والوراثة، واللون، والعرق، والجنس والمعتقد.

فهذه المساواة ممكنة، بل ضرورية وواجبة التحقيق والتطبيق، وهي قد تحققت بدرجات كبيرة في عديد من المجتمعات.

(ب) والمساواة في تكافؤ الفرص أمام سائر المواطنين وسائر الأمم والقوميات وسائر الدول. المساواة في تكافؤ الفرص المتاحة بمختلف الميادين، وذلك حتى يكون التفاوت ثمرة للجهد الذاتي والطاقة المتاحة، وليس بسبب التمييز والقصر والحجب

أو الامتياز، وهذه المساواة ممكنة وهي هدف يستحق الجهاد في سبيل تحقيقه في الإطار الاجتماعي والدولي على السواء.

(حد أما المساواة فيما بعد الفرص المتكافئة فإنها هي التي تعد خيالا وحلما يستعصي على التحقيق وتناقض السنن والقوانين الحاكمة لسير الاجتماع والعمران.

* * *

تفاوت الطاقات

ففي المجتمع الذي تتكافأ فيه فرص تحصيل واكتساب وامتلاك العلم والمال والاشتغال بالشئون العامة، سياسية واجتماعية، نجد الطاقات لدى الناس متفاوتة ومن ثم تتفاوت أنصبتهم وحظوظهم في الملك والكسب والمحصول بسبب تفاوت طاقاتهم المادية والذهنية والإرادية وغيرها. فالمساواة في الفرص المتكافئة لا تثمر مساواة في مراكز الناس المالية والاجتماعية لتفاوت القدرات الموروثة والذاتية والمكتسبة بين هؤلاء الناس. فالمساواة في تكافؤ الفرص لا تثمر بالضرورة مساواة في أنصبة الناس وحظوظهم من هذه الفرص.

وحتى المأثورة الإسلامية، التي يحسب بعض الناس أنها تقبل للمساواة المطلقة والتماثل المطلق بين كل الناس في كل الميادين، مأثورة الناس سواسية كأسنان المشط، حتى هذه المأثورة لا تشهد لهذا المعنى في المساواة المطلقة إذا بين كمسب قراءة نصها، فنصها الكامل يقول: الناس سواسية

كأسنان المشط، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، فهي لم تغفل الحديث عن التفاضل والتمايز والتفاوت بين الناس وإنما هي أكدت على حقيقة ولادة الناس جميعاً متساوين تمام المساواة فهم يولدون على الفطرة صفحاتهم بيضاء ثم بعد ذلك تتفرق بهم السبل وتتفاوت الأنصبة، والمأثورة تدعو إلى حقيقة ثانية، وهي أن تكون التقوى هي معيار التفاضل والتمايز والتفاوت والتقوى هي اتقاء كل ما هو سلبي فهي معنى جامع لعمل المعروف وتجنب المنكر

فهي – كما رأيت – جامعة لما فيه المساواة ولما فيه التمايز والتفاضل، مع التركيز لتأسيس التفاضل على التقوى أي على المشروع والشرعي من الأسباب

وإذا جاز لنا أن نصور المساواة العادلة والممكنة بين الفرقاء المختلفين في مجتمع من المجتمعات أو بين الأمم والقوميات والحضارات وفي المجتمع الدولي فإن صورة أعضاء الجسد الواحد هي هذه الصورة للمساواة العادلة

فإسهام كل عضو من الأعضاء في حياة الجسد وحيويته ليس متماثلاً ولا متساوياً، وحظ كل عضو ونصيبه من رصيد حياة الجسد وحيويته ليس متماثلاً ولا متساوياً، لكن علاقة كل الأعضاء بكل الجسد هي علاقة «التوازن» وليست علاقة المساواة «فالتوازن» والارتفاق الذي يصبح فيه كل عضو فاعلاً ومنفعلاً ومتفاعلاً مع الآخرين وكأنه المرفق الذي يرتفق به وعليه الآخرون كما يرتفق هو بهم وعليهم مع التفاوت في

الحقوق والمقدرات والواجبات في عملية الارتقاء والتوازن هذه إن هذه التصورات هي الممكنة والحقيقية والعادلة في ضوء المساواة بالمعايير التي تتفاوت في تحصيلها طاقات الناس وتتفاوت فيها أيضا استحقاقاتهم لما يحصلون من هذه الميادين.

* * *

توازن لا مساواة

ولعل هذه الحقيقة الاجتماعية والسنة الحاكمة في العمران البشري سنة «التوازن لا المساواة بمطلقها» هي التي دفعت المجتمعات التي طمعت في تحقيق المساواة بمطلقها إلى الإخفاق والإحباط.

وبطلها هي التي جعلت مذهب الإسلام الاجتماعي لا ينكر حقيقة تميز المجتمع الى طبقات اجتماعية مع التأكيد على ضرورة الحفاظ على أن تكون العلاقة بينها عند مستوى العدل الوسط «التوازن» وفي كلمات الإمام علي بن أبي طالب (٢٣ ق هـ ٤٠هـ = ٦٠٠ ٦٦١م) الى واليه على مصر الأشتر النخعي (٣٧هـ - ٦٥٧م) في عهد توليته الذي يعد من قمم توثيق الفكرة والسياسية والاجتماعية والإدارية في تراث الإسلام في كلماته يقول: «واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها جنود الله ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال

الانصاف والرفق، ومنها: أهل الحرية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها: التجار وأهل الصناعات، ومنها: الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، فالجنود حصون الرعية وسبل الأمن، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب، ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار وذوي الصناعات».

فهي كلمات ترسم لوحة الحقيقة الاجتماعية لمذهب الإسلام الاجتماعي، المتعددة القائمة علاقات أطرافها على «التوازن»، فلا قيام لطرف منها إلا بالارتفاق على الجميع.

* * *

الدفع وليس الصراع

ولهذه الحقيقة من حقائق معنى المساواة في مذهب الإسلام كان «الدفع» وليس «الصراع» هو السبيل الذي تركته الإسلام طريقاً لتصحيح الخلل الاجتماعي في علاقات الطبقات، فإذا حل «الخلل الاجتماعي» محل «التوازن الاجتماعي» في العلاقة بين الطبقات كان «الدفع» الذي يزيل الخلل ويعيد التوازن بين الفرقاء مع الاحتفاظ بسنة التعدد، هو السبيل الإسلامي للحراك الاجتماعي وليس «الصراع» الذي يعني صراع وبقي الآخر والانفراد بالوجود والثمرات، فالصراع الاجتماعي والطبقي كما عرفته مذاهب الحضارة الغربية، قد استهدف مساواة ينفرد

فيها طرف البرجوازية في الليبرالية والبروليتاريا في الشمولية الماركسية بالوجود والثمرات بعد نفي النقيض، أما «الدفع» في المفهوم الإسلامي، فهو حراك اجتماعي يغير مواقع الفرقاء المختلفين، ويعيد العلاقة بينهم إلى مستوى التوازن - الوسط - العدل» عندما ينفي «الحل - الظلم» ودون أن ينفي الآخر أو يصرعه بالصراع!

فالصراع يعني نفي الآخر ﴿فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ [الحاقة: ٧].

أما الدفع فإنه تغيير للمواقع دون نفي التعددية والتمايز ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾ [فصلت: ٣٤]

فهو سبيل الحراك الاجتماعي وليس الصراع الاجتماعي والطبقي المنسق مع مذهب الإسلام الاجتماعي الذي يرى المساواة توازنا وعدلاً بين فرقاء متمايزين يتأسس تمايزهم على المشروع والحلال من الأسباب والتصرفات ولا نراها مساواة مطلقة فيما تتفاوت فيه - بالطبع والكسب القدرات والاحتياجات

* * *

٣ـ العقلانيـــة الإسلاميـــة

أيهما أجدر بالتقديم والاهتمام العقل أم النقل؟ حول هذه الثنائية دارت معارك المفكرين المسلمين، وقد شارك فيها الساسة أيضاً، وانقسم الرأي بين مؤيد لهذا الموقف ومشايع لذاك. فهل وصل الفريقان إلى يقين؟

في الحضارة اليونانية القديمة، وكذلك في صورتها الحديثة الحضارة الغربية المعاصرة، انحاز الفلاسفة إلى العقل وبراهينه، بوصفهما أداة وحيدة لإدراك الحقيقة في الظواهر والأشياء.

ففي المجتمع اليوناني كانت السيادة اليونانية، ولم يكن هناك «وحي» إلهي ولا «نقل» ديني ينافس العقل أو يزامله في ميادين التفلسف والتأمل والتفكير.

ولأن النهضة الحضارية الغربية، رغم تبلورها في مناخ مسيحي، كانت علمانية الروح والجوهر والطابع، ويسند رفض اللاهوت المسيحي، كما تبلور في الكنيسة الكاثوليكية الغربية، اعتماد «العقل» سبيلاً إلى «الإيمان»، فقد جاءت هذه النهضة الحضارية الغربية الحديثة امتداداً للموقف اليوناني القديم في الاعتماد على العقل وحده أداة للتفلسف والتأمل والتفكير.

تلك قسمة تميزت بها الفلسفة والإبداع الفلسفي في الحضارة الغربية، منذ اليونان وحتى عصرنا الحديث. فالعقل وحده هو

أداة الفلسفة والتفلسف و«الوجدان» و«النقل» وحدهما، السبيل إلى التدين والإيمان!

* * *

موقف الفلاسفة الاسلاميين

وإذا كان هذا الموقف قد عرف طريقه إلى شريحة من شرائح تيار الفلسفة والتفلسف في تراثنا العربي الإسلامي، فإن انقطاع الأعظم من تيار الفلسفة الإسلامية قد اتخذ من هذه القضية موقفاً متميزاً ومغايراً. فالتيار العقلاني في حضارتنا العربية الإسلامية - وفرسانه المعتزلة بخاصة، و«أهل العدل والتوحيد» بعامة - قد تطلقوا على درب التفلسف والابداع الفلسفي، من «النقل» أي القرآن الكريم الذي أعلى مقام العقل، واستفادوا من اقتصاد الإسلام في الحديث عن «الغيبيات» فصاغوا - قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر الفلسفي - صاغوا «علم الكلام الإسلامي» و«علم التوحيد» فلسفة إسلامية مؤسسة على الوحي الالهي، فيها تزامن «العقل» و«النقل»، وتاخت «الحكمة» و«الشريعة»، وجاوزت «العقليات» السمعيات، وشد التوحيد في الالوهية من أزر «الطبائع والسببية» واستطاعوا بهذه العقلانية الاسلامية المتميزة النهوض بمهمة مجادلة الفلاسفة واللاهوتيين من أبناء الملل الأخرى فوظفوا الفلسفة - للمرة الأولى في التاريخ - سلاحاً بيد الدين وكان لهم في هذا الميدان فضل نشر الإسلام

في البلاد التي ازدهرت فيها الأبنية الفكرية التي استرشدت بميراث اليونان الفلسفي والمنطقي في المناظرة والجدل.

صنع هذا التيار العقلاني قسمة العقلانية الإسلامية في حضارتنا، تلك التي أدهشت مفكري الغرب من تميزها بالتدين. فكتب ألفريد جيوم يقول: «إن قوة الحركة الاعتزالية من هذه إقامة علم الكلام الإسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة مصرين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية، مع وجوب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية».

وعلى عكس المسيحية وحضارتها الغربية التي وقفت فلسفتها عند «العقل» في معاداة «للنقل» ودعا دينها إلى أن يؤمن المؤمن بما يلقى إلى قلبه دون نظر عقلي، على حد قول القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م) جعل المعتزلة «النظر» أول واجبات الإنسان لأن النظر العقلي هو سبيل معرفة الله والإيمان به، وعليهما يترتب الإيمان بالرسالة والرسل والوحي والكتاب. ومن هنا جاء اعتمادهم على «العقل» مع الكتاب والسنة والإجماع، بل تقديمه عليها لا تقديم تفصيل، وإنما تقديم ترتيب فقالوا إن «الأدلة» ولها دلالة العقل لأن به نميز بين الحسن والقبيح، ولأن به نعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، وربما يتعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به نعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع

فهو الأصل في هذا الباب وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام. ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالألوهية وعرفناه حكيماً نعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول ومميزاً له بالأعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة وإذا قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ ... وعليكم بالجماعة»[2]، علمنا أن الإجماع حجة.

فاعتماد العقل هنا، وتقديمه ليس غضاً من شأن النقل من مؤازرة ومؤاخاة وتأييداً فهم لم يقولوا بانفراد العقل بالمعرفة وإنما اعتمدوه دليلاً لمعرفة الأصول الشرعية، فعندهم - كما يقول الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ = ٩٤٥ - ١٠٥٥م) - أن السبب المؤدي إلى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيئان: أحدهما علم الحس، وهو العقل لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول فالعقل أم الأصول، وثانيهما معرفة الشارع بالعرف وهو معتبر في حجج السمع خاصة.»

هكذا وعلى هذا النحو وفي مواجهة كل «البيانات» صاغ التيار العقلاني القسمة العقلانية لحضارتنا العربية الإسلامية فوازنوا «بالوسطية» وجمعوا وألفوا بين ما يمكن جمعه

١ [illegible]

٢ [illegible]

وتأليفه من المتقابلات والأقطاب التي عدت في الحضارات الأخرى نقائص لا يمكن تعايشها فضلا عن الجمع والتأليف بينها. ثم هم قد كانوا فلاسفة وعلماء في الدين وعلماء ورجال دولة وفرسان العلوم النظرية والعملية معا يتحدثون في الإلهيات ويجرون التجارب على النباتات والحيوانات. فقد كان فيهم من أشراف أهل الحكمة، مشتغلون بعلم الحيوان يجرون فيه التجارب والملاحظات والاستقراءات، ويقولون في أشرفه وقدره: إن هذا العلم يتفرع للجدال فيه الشيوخ الجلة، ويكهول العلية، وحتى يتحاورون بنظر فيه على التسبيح والتهليل وقراءة القرآن وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى لتزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر وجهاد [illegible] على حد قول الجاحظ في «كتاب الحيوان».

* * *

قداسة النص

كان الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ=٧٨٠-٨٥٥م) يمثل في بغداد العباسية النقيض الصريح لفكرة التيار العقلاني الإسلامي، فعداوة المفهوم للفلسفة اليونانية قادته إلى معاداة علم الكلام الإسلامي وتجريح جميع المتكلمين، ونفوره من العقلانية وقفا به عند النصوص وحدها، بل عند ظواهر النصوص. ولم يكن الإمام أحمد نزاهة فيلسوفا ولا متكلما، بل لم يكن في الحقيقة فقيها، وإنما كان محدثا جمع واحدا من كبر

مسانيد الحديث النبوي الشريف، وصاغ أصول «المنهج النصوصي»، المعتمد على الأخبار وحدها، والرافض لما عدا النصوص من أدوات التفكير والبحث والبرهان.

فأركان منهجه الخمسة - كما يحددها الإمام السلفي ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١هـ = ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) تجعل محوره الأوحد تقريبًا - هو النصوص، فالأصل الأول النصوص، والأصل الثاني ما أفتى به الصحابة (وهي نصوص)، والأصل الثالث إذا اختلف الصحابة يخير من أقوالهم «نصًّا من النصوص»، والأصل الرابع الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف وهي نصوص يقدمها مع ضعفها على غيرها من سنن الاستدلال، والأصل الخامس القياس للضرورة إذا لم يكن عنده في المسألة نص ولا قول الصحابة، أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف.

لقد كان معاديًا للرأي وأصحابه ينهى عن سؤال أصحاب الرأي ويقول إن «ضعيف الحديث أقوى من الرأي».

بل لقد صاغ الإمام أحمد بنفسه منهجه النصوصي هذا صاغه شعرًا فقال:

دين النبي محمد آثار
نعم المطية للفتى الأخبار
لا تُخدعنَّ عن الحديث وأهله
فالرأي ليل والحديث نهار

ولربما جهل الفتى طرق الهدى

والشمس طالعة لها أنوار

فالنص عند «النصوص» بن و ظواهر هذه «النصوص» فقط

وهذه «النصوص» وحدها هي «العلم» يجب ووفق الصيغة الشعرية لواحد من أعلام هذا التيار كما ورد في كتاب «إعلام الموقعين» فإن

العلم ما قال الله قال رسوله

قال الصحابة ليس خلف فيه

ما العلم نصبك للخلاف سفاهة

بين «النصوص» وبين رأي سفيه

كلا ولا نصب الخلاف جهالة

بين الرسول وبين رأي فقيه

كلا ولا رد «النصوص» تعمدا

حذرا من التجسيم والتشبيه

حاشا «النصوص» من الذي رمقت به

من فرقة التعطيل والتمويه

* * *

فالنصوص وحدها هي العلم، ولا عبرة بالرأي ولا مدخل له فيها حتى لو أدت ظواهرها إلى التجسيم والتشبيه في حق الذات الإلهية

وشعر لهذا المنهج النصوصي، رفض الإمام أحمد الرأي والقياس إلا عند انعدام النصوص ولو الضعيفة وبشروط تجعله معدوما، ورفض التأويل والذوق والعقل والسببية وكل ما عدا ظواهر النصوص من أدوات الاستدلال.

ولقد كان هذا المنهج النصوصي يستقطب قطاعا من العامة، بحكم القصور الفكري الذي يقف بهم عند المحسوس، وظواهر النصوص، فما اقترف نفر من المعتزلة، وليس تيار المعتزلة كما يظن كثيرون، خصية استخدام سلطة الدولة في الضغط على الإمام أحمد كي يقول بقولهم في «خلق القرآن» وإلى الرجل ذلك، ويحمل في نسابة المجاهدين ما نزل به من الاضطهاد في عهود الخلفاء الثلاثة الذين كانوا على مذهب الاعتزال المأمون والمعتصم والواثق، اكتسب الرجل محبة وإعظاما لدى قطاعات عريضة من جمهور العامة وكثير من المفكرين والعلماء، فأضفت محبته على مذهبه الفكري ما لم يكن يحتمله ولا يكتسبه بغير هذه المحبة وهذا الاضطهاد.

* * *

محبة العقلانيين

حدث الانقلاب التركي المملوكي، وتعسكرت الدولة، وكان هؤلاء الترك المماليك عسكر حفاة ضيقي الأفق لا دولة لهم ولا قدرة على استسعاد العقلانية الإسلامية، إذ كانت مداركهم وأحلامهم أدنى من مستوى العامة في هذا الميدان، ثم هم كانوا

بحاجة إلى تأييد العامة فيما اعتزموا من تغيرات وما دخلوا فيه من صراعات مع التيار العقلاني الذي كانت له السيادة والهيمنة حتى ما قبل عهد المتوكل العباسي. لكل ذلك وجدت هؤلاء الترك المماليك ينتزعون أئمة التيار العقلاني من مواقع القيادة والتأثير الفكرية والسياسية، ويزجون بالكثيرين منهم في السجون، أو ينفونهم من الأرض، ويأتون بمضطهدي الأمس أقطاب التيار النصوصي، يمنون بهم هذه المراكز للتوجيه والتأثير والتنفيذ. لقد كان انقلاباً فكرياً كاملاً عدت فيه مقولات التيار العقلاني فكراً محرماً ومحرماً يلاحقه الاضطهاد، وعد فيه أئمة هذه العقلانية موضع التنديد وأسرى للملاحقة والسجن والاضطهاد.

وها هو شاعر هذا الانقلاب علي بن الجهم (٢٤٩هـ ٨٦٣م) المقرب من الخليفة المتوكل يسب المعتزلة ويتحدث عن انتصار حزب المتوكل على «الواثقية» نسبة إلى الخليفة المعتزلي «الواثق» الذي حدث الانقلاب على فكرته عهده وتوجهاته. ها هو علي بن الجهم يصور لنا هذا الذي حدث فيقول:

تصافرت الروافض والنصارى

وأهل الاعتزال على هجائي

وعابوني وما ذنبي إليهم

سوى علمي بأولاد الزناء

أبا المتوكلي هوى وريا

وما بـ«الواثقية» من خفاء

فهو انقلاب واضح وجاد ضد التيار العقلاني أخرج «المحدثين» أصحاب بضاعة «الإسناد» من السجون، ليحل محلهم فيها القائلون بالعدل والتوحيد.

ونحن لن نتحدث عن تصاعد الاضطهاد الذي أصاب أئمة التيار العقلاني، فقط نود أن نشير إلى أن اضطهاد فكرهم قد بلغ في عهد الخليفة القادر بالله (٣٨١-٣٢٣هـ، ٩٩١-١٠٣١م) إلى الحد الذي اجتمع فيه أئمة التيار النصوصي بتشجيع من الخليفة فأصدروا مرسوماً سمي «الاعتقاد القادري» حرموا فيه فكر التيار العقلاني، وحرموا فيه فكرة العدل والتوحيد على نحو يشبه المراسيم الكنسية الغربية عن روح الإسلام والبادرة بحدوث في تاريخ المسلمين. وفي هذا الاعتقاد صدرت أوامر الخليفة:

١ - بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله، وخاصة الاعتزال ومقالات أهله، وأنذر المخالفين بالعقوبة والنكال نفياً وسجناً وقتلاً.

٢ - وبلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى تصير ذلك سنة من سنن الإسلام.

٣ - وبتحريم قول المعتزلة في التوحيد، وفي خلق القرآن.

٤ - كما يحرم قول المعتزلة في «العدل» ويتحدث عن أن الخلق لا قدرة لهم بل «كلهم عاجزون»!

٥ ويحرم قول المعتزلة في «المنزلة بين المنزلتين» ويقرر مذهب «المرجئة» في هذا الموضوع

ولقد صدر هذا المرسوم الفكري باعتباره «اعتقاد المسلمين» ومن خالفه فقد فسق وكفر

نعم حدث هذا رغم امتياز الإسلام وحضارته بالتأكيد على أن الاجتهاد فرض كفاية أي فريضة اجتماعية، أكثر أهمية وأكد في التكشف من فروض العين تقع إثم التخلف عنها على الأمة جمعاء، ورغم اتفاق أئمة الاجتهاد في الأمة على مشروعية التعددية الفكرية عندما قرروا أن اجتهاد المجتهد غير ملزم للمجتهدين الآخرين!

وعلى الذين تجبرهم معرفة الأسباب والبدايات والملابسات التي أصابت الساعة الحضاري في الصميم بما عرف بإغلاق باب الاجتهاد، عليهم أن يمسكوا بخيوط هذا التحول، الذي أحدثه هذا الانقلاب ففيه تكمن البداية ومنه بدأ التراجع والجمود والتخلف والانكسار!

٤ـ مفهوم غريب للجهاد!

لأمر ما، وهو ليس عبثًا، يوجد في لغتنا العربية المصدر والأصل في «الجهاد» و«الاجتهاد»، فكلاهما يعني بذل أقصى الجهد، واستفراغ الوسع في تعيين الموقف الحق ونصرته بمختلف السبل والأدوات الحقة، وفي مختلف الميادين، وعلى جميع الجبهات.

وإذا كان ذلك واضحًا وشهيرًا، ومتفقًا عليه في باب «الاجتهاد»، فإنه صحيح أيضًا في تحديد الإسلام لمراد من مصطلح «الجهاد»، برغم ما نثيره البعض حول هذا المصطلح من غموض وإبهام يقف به عند معنى «القتال»، أو يعطيه أبعادًا تدخل به في نطاق «العدوان»!

في «التعريفات» للجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ=١٣٤٠-١٤١٣م) نجد معنى «الجهاد» هو الدعاء إلى الدين الحق، أما معجم ألفاظ القرآن الكريم، فإنه يذكر أن أكثر ما ورد الجهاد في القرآن ورد مرادًا به بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها.

* * *

لا قهر ولا إكراه

وبقدر ما ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية، عندما كان «الاجتهاد» يدعو حضاريًا شاملًا، وعندما كان الجهاد جبهة

بكل السبل والأدوات وعلى مختلف الجبهات حماية هذا البناء الحضاري وتمكينه من الإشعاع كي يكون المنارة الحادية الهادية إلى صراط الإسلام المستقيم

والذين يدركون ما يعنيه مصطلح «الإيمان» في فكر الإسلام وكيف أنه تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين يعلمون أن ثمرة هذا «الإيمان» لابد أن تكون «القدوة» التي تجذب الغير إلى هدى الإسلام، وأن القوة والقهر والإكراه قد تضيف إلى الأمة المؤمنة «منافقين» لكنها لا يمكن أن تضيف إلى هذه الأمة «مؤمنًا» يعمر قلبه بالتصديق النابع اليقين ولذلك قال شارع الإسلام في كتابه المبين ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة ٢٥٦)

وهذه «القدوة» التي هي ثمرة «الإيمان» وترجمانه كما يكون سلوكًا فرديًا سويًا يكون تحضرًا وإبداعًا حضاريًا يترجم عن السلوك الاجتماعي للأمة في ميادين الإبداع المختلفة فتقعر في عقول الآخرين وقلوبهم ما لا تفعله أدوات القهر، ووسائل القسر وعتاد الحرب والقتال الأسمى والمطلوب هو الاقتناع والإيمان وليس استسلام المنافقين، وطاعة المقهورين

والذين ينظرون في مبحث الجهاد في تراث العربي الإسلامي وخاصة في عصر ازدهار حضارتنا العربية الإسلامية سيجدون هذه المعاني واضحة وليس عليها اختلاف كبير

لكن عصر التراجع والتخلف والجمود قد أغلق باب الاجتهاد على حين كانت السلطة والدولة في المجتمع

الإسلامي قد غدت احتكار [illegible] وممالك فاختل التوازن ما بين القلم والسيف وبين «العقل» و«القوة» وعندما غابت الاجتهاد وبقيت القوة التي سميت خطأ «جهاد» شاعت في ذلك العصر تلك المفاهيم التي وقفت لفريضة الجهاد الإسلامية عند الحرب «والقتال» فانفتح على المسلمين باب الانحراف في فهم المضمون الحقيقي لفريضة الجهاد.

* * *

مفهوم عجيب غريب

وفي عصرنا الحديث إذا نحن ذهبنا نتصفح مذهب أعلام النقطة الإسلامية في معنى «الجهاد» وجدنا للأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩هـ = ١٩٠٣ - ١٩٧٩م) في هذا الأمر مذهبا «جديدا» بل لا نغالي إذا قلنا إنه مذهب «غريب» و«عجيب» والأغرب والأعجب هو شيوع هذا المذهب لدى كثير من فضائل المد الإسلامي المعاصر، وخاصة في صفوف الشباب. الأستاذ المودودي يتفق مع جمهور علماء الأمة على أن نشر الإسلام كعقيدة لا سبيل له إلا الحكمة والقدوة الحسنة والحجة القوية والموعظة الحسنة فلا يمكن للإسلام كما قدمنا تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين ولا سبيل لقدامه وتحصيله بأي سبيل من سبل الإكراه وعلى الأخص إذا كان هذا الإكراه قتالا باسم الجهاد وإذا كانت الآية الكريمة «لا إكراه في الدين» تعني التشريع الإلهي الأمر بذلك فإننا نفهم منها نصا تقرير حقيقة استجابة تحصين الدين والتدين بالإكراه

في هذا الموقف الذي يرفض قتال الكفار كي يؤمنوا بنفق الأستاذ المودودي مع جمهور علماء الإسلام لكنه وإن أنكر قتال «الشعوب» غير المسلمة كي تؤمن بعقيدة الإسلام يدعو إلى قتال كل النظم والحكومات التي تحكم البلاد غير المسلمة لتحرير بلادها وشعوبها من طغيانها وطاغوتها وإزالة قيود هذه النظم والحكومات عن حرية شعوبها في الاختيار حرا بين عقيدة الإسلام وعقائد الديانات الأخرى ذلك هو جوهر المذهب الغريب العجيب

إنه يرى في حكم هذه النظم والحكومات غير الإسلامية تكريسا لحكم الطاغوت، ودعما للحاكمية غير الإلهية فتضع أمام المسلمين مهمة الجهاد وفريضته في صورة مجاهدة كل نظم الدنيا وحكوماتها بكل الوسائل المناسبة واللازمة والمتكافئة بما فيها القتال المسلح وذلك من أجل الاستيلاء على هذه الحكومات وإقامة حكم الشريعة الإسلامية في كل أقطار الأرض ثم ترك حرية الاعتقاد للشعوب الدين بالإسلام أو تظل على عقائدها بعد تحريرها من طاغوت النظم والحكومات غير الإسلامية أي إنه باختصار يوجب على المسلمين بفريضة الجهاد السعي لحكم العالم وجعل كل الحكومات بيد المسلمين دون إكراه الشعوب غير المسلمة على اعتناق الإسلام

أما أفكاره ونصوصه التي صاغ فيها هذا الرأي ولم يسبق إليه أحد من أعلام الصحوة الإسلامية فكثيرة منها

إن الإسلام ليس بمحله كالنحل الرائجة وإن المسلمين ليسوا أمة كأمم العالم بل الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي ببنائه من القواعد ويؤسس بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي.

إن مجرد وجودنا لابد أن يكون تحدياً صريحاً لأية حكومة غير إسلامية سواء تحملت وجودنا هذا أو لم تتحمله وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أو لا وإذا كان نظام الإسلام وحده هو الحق وكل نظام سواه باطل فلا مفر على الإطلاق من تعميم نظامه وتعيينه في الأرض وتقويض النظم الأخرى والإطاحة بها.

إن غاية الجهاد في الإسلام هي هدم بنيان النظم المناقضة لمبادئه وإقامة حكومة مؤسسة على قواعد الإسلام في مكانها واستبدالها بها وهذه المهمة - مهمة إحداث انقلاب إسلامي عام - غير منحصرة في قطر دون قطر، بل ما يريده الإسلام أن يحدث هذا الانقلاب الشامل في جميع أنحاء المعمورة إلا أنه لا مندوحة للمسلمين أو أعضاء الحزب الإسلامي عن الشروع في مهمتهم بإحداث الانقلاب المنشود والسعي وراء تغيير نظم الحكم في بلادهم التي يسكنونها، أما غايتهم العليا وهدفهم الأسمى فهو الانقلاب العالمي الشامل فالإسلام يتطلب الأرض، ولا يقنع بقطعة أو بجزء منها إنما يتطلب ويستدعي المعمورة كلها

وتحقيقا لهذه البغية السامية يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التي يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل ويسمى هذا الكفاح المستمر الجهاد.

* * *

هجوم ودفاع

إن ما اصطلحوا عليه اليوم من تقسيم القتال إلى هجومي ودفاعي لا يصح إطلاقه على الجهاد الإسلامي البتة وإنما يصدق هذا المصطلح على الحروب القومية الوطنية فقط أما الجهاد الإسلامي فهو هجومي ودفاعي معًا، هجومي لأن الحرب الإسلامي تصاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام ويريد قطع دابرها ولا يتحرج في استخدام القوى الحربية لذلك، وأما كونه دفاعيًا فلأنه مضطر إلى تشييد المملكة وتوطيد دعائمها، حتى يتسنى له العمل وفق برنامجه وخطته المرسومة.

والإسلام لا يريد من وراء تقويض النظم والحكومات غير الإسلامية، ومن إحلال نظامه وحكومته محلها أن يكره من يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته والإيمان بمبادئ الإسلام وإنما يريد الحرب الإسلامي أن ينتزع زمام الأمر ممن يعتقدون بالمبادئ والنظم الباطلة حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق ولا تكون فتنة، ويكون الدين لله إن غاية القتال ليست رجوعهم مؤمنين واتباعهم دين الحق بل القضاء على نفوذهم وسطوتهم

فلا يكونون حكاماً وأولي أمر في الأرض لأن سلطان الحكم والقيادة ومقاليد نظام الحياة على وجه الأرض يجب أن يكون في أيدي المؤمنين وحدهم الذين يتبعون دين الحق أما من هم دونهم فيعيشون تابعين لهم ومطيعين، إن ﴿لا إكراه في الدين﴾ معناها أن الإسلام لا يكره أحداً على قبول عقيدته كرهاً كما أنه لا يفرض عليه عباداته جبراً لأن العبادات لا معنى لها دون إيمان مبين بها. فالإسلام يعطي كل إنسان الحرية في هذين الأمرين لكن الأمر الذي يرفضه بشدة أن يكون قوانين المجتمع التي يقوم عليها نظام الدولة مستمدة من مصدر آخر سوى شريعة الله وإن كان لا محالة من تدخل أي الفريقين في دين الآخر فإن المسلمين إن لم يتدخلوا في دين الكفار فإن الكافرين سوف يتدخلون حتماً في دينهم، وتكون النتيجة أن مذهب الكافرين سوف ينشر مطلبه على قطاع كبير من حياة المسلمين ولهذا يطالب الإسلام أتباعه بأن يتقدموا ويستولوا على مقاليد نظام الحياة بدلاً من أن يحدث ذلك من جانب الكافرين ثم يشرعوا بعد ذلك في معاملة غير المسلمين في ميدان العقائد والعبادات، بما تقتضيه آية ﴿لا إكراه في الدين﴾.

ثبت هي نصوص المودودي وصياغاته المعبرة عن أفكاره الرئيسية في قضية «الجهاد»:

١ - فالصراع بين الكفر والإسلام حتمي وإذا لم يتدخل الإسلام في دين الكفر تدخل الكفر في دين الإسلام فعلى الإسلام أن يبادر بالتدخل

٢ والإسلام فكرة انقلابية عالمية تطلب كل الأرض وكل الأقطار وجميع الحكومات

٣ وعلى المسلمين بناء دولتهم الإسلامية ثم الانطلاق مجاهدين بكل الوسائل وبجميع أسلحة القتال لإزالة كل حكومات الدنيا ونظمها، وإقامة الحكومات الإسلامية وحاكمية الشريعة الإسلامية، في كل أرجاء الدنيا

٤ أما عقيدة الإسلام وعباداته فلا يجبر عليها أحد لأنه ﴿لا إكراه في الدين﴾

وباختصار فالجهاد الإسلامي دفاعي وهجومي بكل السبل والوسائل، وغايته أن يحكم المسلمون العالم بشريعة الإسلام مع ترك التدين بعقيدة الإسلام والتعبد بعباداته للحرية والاختيار!

نقد وليس محاكمة

لا نود محاكمة رأي الأستاذ المودودي في هذه القضية إلى آراء الفقهاء المسلمين في «دفاعية» الجهاد الإسلامي أو «هجوميته» وفي نطاقه من حيث «العالمية» أو ما هو دون «العالمية»، وذلك لأسباب ثلاثة أولها أن اجتهادات الفقهاء القدماء ليست هي منطق الأستاذ المودودي حتى نحاكم أفكاره هذه إلى تلك الاجتهادات وهو يصرح ومعه الحق بأن هذه الاجتهادات القديمة غير ملزمة للاحقين، وثانيها أن الجهاد فريضة سياسية اجتماعية، والاجتهاد فيها وثيق الصلة بالزمان

والمكان والملابسات ومن ثم فإن الصنعي والأوفق هو محاكمة فكرها، والاجتهاد فيها إلى مصلحة الأمة في الزمان والمكان والملابسات التي يتم فيها هذا الاجتهاد وتأثيرها. إن الأستاذ المودودي قد صاغ فكره هذا في ظروف سياسية وحضارية محددة عاشها الرجل وجماعته الإسلامية وهذه الظروف هي التي تعيب مع طبيعته في الصياغة لأفكاره الدور الأول في مجيء أفكاره هذه على هذا النحو

أ) أقلية إسلامية تتعرض قوميتها لخطر السحق والتشويه من قبل القومية الكبرى للهندوك

ب) غياب وحدة الإدارة والتنظيم عن هذه الأقلية الإسلامية الأمر الذي يزيد مخاطر ذوبان قوميتها الحضارية في بحر الأغلبية الهندوكية

جـ) وهيمنة عالمية للاستعمار الغربي وحضارته المادية على مقدرات المسلمين وأوطانهم وعزل التنظيم الفكري عن أن يكون له الحاكمية في الدولة والمجتمع وطرائق المعيشة وفلسفة الحياة

وأمام هذا الكابوس الرهيب لجأ الأستاذ المودودي إلى تكثيف الطاقة التي تشحن بها الأمة حتى تستطيع تجاوز اليأس القاتل ومواجهة المهام الصعبة والصمود في وجه التحديات الجسام

* * *

هذيان الضعفاء

لكننا نعتقد أن الأستاذ المودودي قد تجاوز النطاق المشروع والمفيد بهذه الصورة الغريبة التي رسمها لمهام الجهاد الإسلامي، ففي ظل الواقع الملموس، وعلاقات القوى الراهنة وما لدى «حكومات الكفر» من أسلحة الدمار الشامل والجيوش الجرارة والطاقات الصناعية والزراعية، ووسائل التجسس قد ينظر بعض الناس إلى تكليف المسلمين بهذا «الواجب» على أنه نوع من «هذيان الضعفاء» أما نحن فنقول إن الأستاذ المودودي قد أراد أن يشحن عزائم الأمة بالكبرياء التي تتكفل بإحياء روحها الخلاقة وتفجير طاقاتها المبدعة كي تصمد للتحديات وتجعل من إسلامها طوق النجاة من المخاطر التي تهددها بالمسخ والنسخ، والتشويه، فالغاية نبيلة، والهدف مشروع لكن الرجل قد أخطأ الطريق، وذلك لأننا نعتقد أن تحديد الفكر الإسلامي بالعقلانية الإسلامية المستنيرة التي تعيد عقد القران بين أصول الشريعة ومبادئها ومقاصدها، وبين الواقع الجديد الذي تعيشه الأمة وصناعة المشروع الحضاري الإسلامي الذي يتكفل بنهضة هذه الأمة وإحيائها بدا للنماذج التي صاغت نهضتها وفق فكرية الحضارة الغربية

إن تجسيد الإسلام السياسي والحضاري في دولة إسلامية قوية ومتقدمة ينهض كمنارة للجهاد الإسلامي الدائم، تجذب الشعوب الإسلامية أولا إلى ساحة الجهاد الأكبر المتمثل في النهضة والتقدم وفق روح الإسلام ومقاصد شريعته، كما سيكون

هذا «النموذج الإسلامي المنحصر» مركز جذب لكل شعوب الدنيا بعين رجحان كفة «التدين الإسلامي» في «خيار الحضارات» وعلينا أن نتأمل ونتمهل ونحن نحيد عن هذا السؤال.

أي السبيلين ستجذب الشعوب الأخرى إلى الإسلام أن يحارب المسلمون حكومات هذه الشعوب؟ أم أن يقف المسلمون بجهادهم عند تحرير بلادهم، وحماية أوطانهم وضمان الحرية لدعوتهم ودعاتهم وبناء «تدينهم الحضاري» الذي يغري الآخرين بما يمثل من ميزات؟

حكمة التعددية

إن شن الحرب على الحكومات الأخرى - حتى لو حسمت وتحسنا مكان حصوله - ستجلب على الإسلام وأهله ودوله عداء شعوب تلك الحكومات الأمر الذي سيباعد بينها وبين سبل التفكير في الاقتناع على عقيدة الإسلام فليس غير سبيل تحرير الأوطان الإسلامية، وتحويلها - بالإسلام المتجدد - إلى منارة حضارية يحميها الجهاد الإسلامي ليصل إشعاعها إلى كل أرجاء المعمورة عبر العقول والقلوب، لا بواسطة الحرب والقتال ليس غير هذا السبيل سبيل لإقامة الإسلام الحضارية التي ينشدها الإسلاميون، ثم لماذا يغيب عنا حقيقة أن حكمة الله وإرادته قد شاءت للإنسانية «التعددية»، وليس «وحدة النموذج والاعتقاد والشريعة»؟ ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين﴾ [هود: ١١٨]

إن مفسري القرآن الكريم قد أدركوا في وقفتهم أمام هذه الآيات وأمثالها أن حكمة الله وإرادته هي في التعددية فسعيد بن جبير (٤٥ - ٩٥هـ = ٦٦٥ - ٧١٤م) ومجاهد بن جبر المكي (٢١ - ١٠٤هـ = ٦٤٢ - ٧٢٣م) والحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ = ٦٤١ - ٧٢٨م) ومقاتل بن سليمان (١٥٠هـ = ٧٤٤م) وعطاء بن دينار (١٢٦هـ = ٧٤٤م) والقرطبي (٦٧١هـ = ١٢٧٣م) صاحب «الجامع لأحكام القرآن» يقولون في تفسيرها: «إن الشريعة هي الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة والمعنى أن الله جعل التوراة لأهلها والإنجيل لأهله والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات، والأصل التوحيد لا خلاف فيه، ولقد جعل الله الشرائع مختلفة للاختبار فهو سبحانه للاختلاف خلقهم»

ولقد يكون مفيدًا أن نذكر في هذا المقام ما قاله الشيخ حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ = ١٩٠٦ - ١٩٤٩م) عن أهداف الجهاد الإسلامي في ذات العصر والظروف التي عاش فيها المودودي قال: «لقد فرض الله الجهاد على المسلمين لا أداة للعدوان ولا وسيلة للمطامع الشخصية، ولكن

- حماية للدعوة
- وضمانًا للسلم
- وأداء للرسالة الكبرى التي حمل عبئها المسلمون، رسالة هداية الناس إلى الحق والعدل»

وإن الإسلام كما فرض القتال أشاد بالسلام فقال تبارك وتعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ [الأنفال: ٦١]

فحماية الدعوة الإسلامية وضمان السلم لأوطان الإسلام وحرية الدعاة في إبلاغ صوت الإسلام إلى عقول الناس وقلوبهم هي مهام القتال في سبيل الله. إن «الفكر الإسلامي» الخلاق، وتجسيد هذا الفكر في «الدولة الإسلامية النموذج» هو الجهاد الأكبر للمسلمين في هذا العصر الذي نعيش فيه، وتحقيقاً لهذا الهدف للمسلمين، عليهم أن يسلكوا كل السبل الملائمة سلمًا كانت تلك السبل أو قتالاً.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أوحى إلى رسول الله ﷺ دينًا لا ترقى إلى مقام حكمته وعقلانيته واتساق عقيدته وشريعته أي من الديانات التي حرفها الأحبار والرهبان، ثم طلب إليه أن يقول لمخالفيه: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾، فعلينا أن نجاهد لإقامة الوطن الإسلامي الذي يفوق أوطان الآخرين في القوة والحضارة والتقدم والاستنارة، ثم نقول لهؤلاء الآخرين: لكم دينكم ولنا دولتنا، ولكن الإبداع والعطاء الحضاري والتنافس في سبيل التقدم الإنساني هي معايير الترجيح بين النماذج الحضارية كما هو الحال بين الشرائع والأديان: ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ [المطففين: ٢٦]

٥ـ الاجتهاد فى الإسلام

ما أشد حاجتنا إلى الاجتهاد في ذلك الزمن الذي نعيش فيه، زمن دائم التغيير متلاحق التطور يمتزج فيه الخاص بالعام والمطلق بالمحدد بحيث أصبح الاجتهاد فيه ضرورة دينية واجبة

الاجتهاد كالجهاد من جهد وهو لغة استفراغ الوسع في تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة واستفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد عليه

وهو في اصطلاح الأصوليين علماء أصول الفقه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فالمجتهد هو الذي يكون لديه ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول والأسباب التي تمكن المجتهد من الاجتهاد في العلوم الشرعية وكذلك في العلوم العقلية كثيرة تفاوت تعدادها لدى بعض العلماء، لكن يجمعها سببان أو شرطان

(أ) معرفة الأصول، كتابًا وسنّة

(ب) ومعرفة الاستنباط من الأصول بالقياس

هذا في الشرعيات والحلال والحرام أما في العقليات فالسببان هما

(أ) معرفة الأوائل العقلية

(ب) ومعرفة وجه الاستنباط منها

أما تفصيل شروط المجتهد، كما حددها علماء الأصول فهي

١ التمكن من اللغة العربية إلى الحد الذي يتحصل فيه للمجتهد القدرة على إدراك أسرار البيان العربي المعتبر ومقاصد السنة النبوية الشريفة

٢ الفهم والتدبر لآيات الأحكام في القرآن الكريم

٣ رسوخ القدم في السنة النبوية وعلومها، رواية ودراية سندًا ومتنًا، وعلى الأخص ما جاء في صحاحها ومجاميعها ومسانيدها من أحاديث الأحكام، التي قدرها البعض بثلاثة آلاف حديث

٤ المعرفة المحيطة بالناسخ والمنسوخ، على رأي من يقول به، والعام والخاص، والمطلق والمقيد في آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة

٥ المعرفة بأصول الفقه، وحيثيات أئمته فيه ومسالك الإجماع والقياس فيه.

٦ – الحرص على روح التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة الإسلامية حتى يتحصل للمجتهد ملكة لجمع والمقارنة بين النصوص المتعددة – والتي قد تبدو أحيانًا مختلفة أو متناقضة – في المسألة الواحدة، والخروج منها بالحكم المحقق للمقاصد وروح التشريع

وقد تبدو هذه الشروط عزيزة الوجود والتحقق والاجتماع في العالم الفرد في عصر التخصصات الدقيقة والجزئية للعلوم الذي نعيش فيه، لكن تطور أدوات ووسائل الطباعة والتوثيق والفهرسة والتخزين للمعلومات قد يسهل أمور الاجتهاد ويتيسر اجتماع شروطه لعلماء اليوم أكثر مما كان ذلك ميسورًا قبل هذا التطور في سبل البحث العلمي ووسائله ودواعي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، التي جعلته ضرورة من ضرورتها وقانونًا وسنة من قوانينها وسننها، كثيرة منها:

(أ) خلود الشريعة الإسلامية، لختم الرسالات برسالة محمد ﷺ الأمر الذي يقتضي الاجتهاد المحقق لصلاحها لمختلف العصور فعيبة الاجتهاد تقف بها عن تلبية احتياجات عصور دون أخرى الأمر الذي يهددها بالجمود الذي يعجزها عن تلبية حاجات العصور المتتالية والتي هي بحكم سنة التطور متغيرة ومتجددة

(ب) عموم الرسالة المحمدية، ومن ثم شريعتها للعالمين الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لتلبية احتياجات البيئات المختلفة والعادات المتغايرة والأعراف المتمايزة للبلاد والأمم والأجناس المختلفة

(جـ) طروء البدع بالزيادة والنقصان على أحكام الشريعة بمرور الأزمان، وخاصة في عصور الضعف والجمود الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لجلاء الوجه الحقيقي لأحكام الشريعة ومقاصدها

د- تناهي نصوص الأحكام في الكتاب والسنة ولا نهاية المشكلات الحادثة للناس عبر الزمان والمكان الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لاستنباط الفروع الجديدة من الأصول الثابتة، لتستظل بهذه الفروع الجديدة مساحات من الوقائع والمشكلات لم تكن موجودة من قبل

هـ- التطور الذي هو سنة من سنن الله في خلقه في الإنسان والحيوان والنبات والجماد والأفكار والذي يستدعي الاجتهاد ليتمو القانون الإسلامي فيواكب تطورات التطور ويلبي احتياجاته في مختلف ميادين الحياة

* * *

الاجتهاد في القرآن والسنة النبوية

أما الأدلة على شرعية الاجتهاد من الكتاب والسنة فإنها كثيرة

- فآيات القرآن التي تحدثت عن فعل تعقل وتتعقل هي تسع وأربعون آية
- وآياته التي تحدثت عن القلب ومن وظائفه التفكير والتعقل تسع مائة واثنتين وثلاثين آية
- ولقد ورد الحديث في القرآن عن «قلب» بمعنى العقل فإنه جوهر الإنسان وحقيقته في ستة عشر موضعا
- وجاء الحديث فيه عن «النبي» بمعنى العقول في النبي

- أما التفكر فقد جاء الحديث عنه بالقرب من ثمانية عشر موضعًا
- وجاء الحديث فيه عن «الفقه» في عشرين موضعًا
- وجاء الحديث عن «التدبر» في أربع آيات
- وعن «الاعتبار» في سبع آيات
- وعن «الحكمة» في تسع عشرة آية

الأمر الذي يجعل رصيد الاجتهاد في القرآن الكريم رصيدًا ضخمًا وغنيًّا، فقليل يقرب من ثلاثمائة آية تأتي الحديث الذي يحث على الاجتهاد ويركيه

أما السنة النبوية، فإن مأثوراتها التي تركي الاجتهاد وتحض عليه، صراحة أو ضمنًا، هي الأخرى كثيرة جدًا لتستعصي على الحصر الدقيق

فالرسول ﷺ يدعو إلى الاجتهاد في فهم آيات القرآن اجتهادًا يتجاوز النص إلى ما وراء ظواهر النصوص «تدبروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين» و«من أراد العلم فليثور القرآن» وإذا دعا لحبر الأمة عبد الله بن عباس قال «اللهم فقهه في الدين» رواه مسلم والإمام أحمد «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين» رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد وهو عندما يسأل مبعوثه وسفيره إلى اليمن، معاذ بن جبل

بم تقضي؟

فتجيبه: بكتاب الله تعاود سؤاله

فإن لم تجد في كتاب الله؟

فتجيبه: أقضي بما قضى به رسول الله فيعاود سؤاله

فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟

فتجيبه: اجتهد رأيي وعند ذلك يقول الرسول ﷺ

الحمد لله الذي وفق رسول رسوله. رواه أبو داود والدارمي والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد

بل إنه ليشجع على الاجتهاد حتى ليحدثنا عن أن المجتهد مأجور على مطلق الاجتهاد حتى ولو لم يصادف اجتهاده الصواب، من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد. رواه البخاري والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد

الاجتهاد فرض

والاجتهاد قد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية وقد يكون مندوبًا، وذلك وفق مقام الاجتهاد والحاجة إليه والحكم الذي يستنبطه المجتهد بالاجتهاد، ويتعلق هذا الحكم بذات المجتهد أو بالآخرين

وميدانه ما ليس معلومًا من الدين بالضرورة مما اتفقت عليه الأمة من الشرع الجلي الذي ثبت بالنصوص قطعية الدلالة والثبوت

أما مراتب المجتهدين فإنها ثلاث

الأولى رتبة المجتهد المطلق وهو الذي يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة

والثانية رتبة مجتهد المذهب وهو من يستنبط الأحكام من قواعد إمام مذهبه

والثالثة رتبة مجتهد الفتوى، وهو المقتدر على الترجيح في أقوال إمام مذهبه والذي جرى عليه الرأي في مبحث الاجتهاد في الحضارة الإسلامية هو عدم خلو العصر من كل عصر ممن ينهض بأداء فريضة الاجتهاد وللإمام جلال الدين السيوطي «٨٤٩ - ٩١١هـ ١٤٤٥ - ١٥٠٥م» كتاب جعل عنوانه «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» قال في مقدمته «إن الناس قد غلب عليهم الجهل وعمهم، وأعماهم حب العباد وأصمهم فاستعظموا دعوى الاجتهاد وعدوه منكرًا بين العباد، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كل عصر، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة في كل قطر»

ذبول الإبداع في العقل الإسلامي

لكن الذي حدث للاجتهاد، عبر مسيرتنا الحضارية أن ميادين من إبداع العقل الإسلامي في الفكر الإسلامي قد أصابها الجدب، فأصيبت ثمراتها بالذبول فمنذ الانقلاب الأموي على فلسفة الشورى ضمرت إبداعات الأمة واجتهاداتها

في الفقه الدستوري والفكر السياسي الذي يحدد أطر وضوابط علاقة الحاكم بالمحكوم على حين نمت وازدهرت إبداعات الفكر واجتهاداته في الميادين الأخرى فلما طال الأمد بالخطر الخارجي التتري وصليبيا، وطال الأمد بدون العسكر المماليك، التي مثلت فروسية العصر اللازمة للدفاع عن وجود الأمة والحضارة إزاء هذا الخطر الخارجي، وجلب المماليك شرائع مواطنهم الأصلية «ياسة جنكيز خان» ٥٦٢-٦٢٤هـ ١١٦٧-١٢٢٧م» فجعلوها قانون العسكر أي الطبقة الحاكمة والدواوين السلطانية أي دوائر الدولة تراجعت مكانة فقه المعاملات الإسلامي، فدبر، ثم توقف الإبداع والاجتهاد فيه وهذا هو الذي أدى إلى ما يسميه البعض إغلاق باب الاجتهاد حتى جاء عصرنا الحديث ولدينا ثراء وغنى في «فقه العبادات» والشعائر الدينية يصاحبه فقر شديد في «فقه المعاملات» و«الفكر السياسي» اللازم لمواكبة الواقع الجديد والمستحدثات من الأمور، الأمر الذي يبرز حاجتنا الماسة إلى تنشيط الاجتهاد في «فقه الواقع» السياسي والاقتصادي، والاجتماعي ليتسنى لأصول شريعتنا إتمام الفروع التي تظل وتحكم وتصبغ بالإسلام هذا الواقع الجديد وربما مع تعقد شئون الواقع الجديد وتشعب علوم الشريعة والحضارة إلى تخصصات كثيرة ودقيقة كانت الحاجة إلى «الاجتهاد الجماعي» وهو الشكل الأنسب للعصر الذي نعيش فيه

* * *

الفصل الثالث

رؤية إسلامية لقضايا سياسية

١ـ الإسلام والتعددية الحزبية

الحزب وجمعه الأحزاب هو كل طائفة أو جماعة جمعهم الاتجاه إلى غرض واحد سياسي كان ذلك الغرض بالدرجة الأولى أو غير سياسي وغلب في الواقع الحديث والمعاصر إطلاق مصطلح الحزب على التنظيم الذي يجمع جماعة من الأفراد تشترك في تصور واحد لبعض المسائل السياسية وتكون رأيًا انتخابيًا واحدًا

ومصطلح الحزب في الأصول الإسلامية أفراد وسنة وذلك في تجربة الدولة الإسلامية الأولى، على عهد رسول الله ﷺ ليس مرفوضًا لذاته وبإطلاق وليس مقبولًا لذاته وبإطلاق لكن معيار القبول لمصطلح الحزب، ومن ثم للتحزب والتنظيم الحزبي، هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادئ التي قام لها وعليها هذا الحزب

فالشرك والمشركون حزب ولكنه ملعون ومرفوض وأولياء الشيطان حزب ولكنه ملعون ومرفوض بينما نجد أولياء الله حزبًا مقبولًا وموضع ثناء وكذلك المؤمنون أنصار رسول الله ﷺ هم حزبه، المنخرطون في الجهاد لنصرة الدين

فصراع الإسلام قائم أبدًا بين حزب الشرك والكفر والشيطان وبين حزب التوحيد والإيمان حزب الله فالمصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادئ والمقاصد والتحزب أي انتظام الناس في أحزاب خاضع من حيث القبول أو الرفض إسلاميًا باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبي، وليس للمصطلح بإطلاق ولا للتحزب والتنظيم الحزبي بإطلاق.

لقد كان المشركون أحزابًا ﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيمانًا وتسليمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]. وكذلك كان حالهم عبر تاريخ الرسالات السماوية ﴿جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب ... كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد ١٢ وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب﴾ [ص: ١١-١٣].

وفي دعاء النبي ﷺ يقرأ: «اللهم منزل الكتاب ومجري السحاب وهازم الأحزاب، اهزمهم وانصرنا عليهم» رواه البخاري ومسلم وأبو داود.

وكما أن للشيطان حزبه ﴿حزب الشيطان﴾ وهو ﴿ليدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير﴾ [فاطر: ٦]، فإن لله سبحانه وتعالى حزبه ﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ [المائدة: ٥] والذين ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾ [المجادلة: ٢٢].

وفي أدبيات عصر النبوة أطلق مصطلح «الأمير» على رسول الله ﷺ باعتبار رئاسته للدولة، وكذلك أطلق مصطلح «الحزب» على أنصاره. ويروي أنس بن مالك أن الأشعريين - وفيهم أبو موسى الأشعري - عندما قدموا على رسول الله ﷺ وأتوا من المدينة، كانوا يرتجزون، يقولون:

«غداً نلقى الأحبة محمداً وحزبه». ويروي البخاري عن عائشة رضي الله عنها «أن نساء رسول الله ﷺ كن حزبين فحزب فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة وسائر نساء رسول الله».

هذا عن المصطلح فهو مستخدم ومعيار القبول له أو الرفض هو مقاصد الحزب وغايات التحزب.

أما المشروعية الإسلامية للتنظيم والتحزب فلا شك أنها مرتكزة على الإيمان بمشروعية التعدد في الآراء والتوجهات فالمجتمعات التي تعتمد مشروعية «التعددية الفكرية» هي التي تعتمد تعددية التنظيم والانتظام في الأحزاب.

وإذا كان الإسلام قد تحدث عن وحدة الدين من لدن آدم إلى محمد وعبر كل الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإنه قد تحدث عن التعددية في الشرائع لأمم الرسالات: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (الشورى ١٣) «لكل جعلنا منكم

شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [المائدة ٤٨]. فالدين واحد أزلا وأبدا، والشرائع متعددة أزلا وأبدا كذلك فهي وحدة وتعددية في إطار الوحدة.

والإنسانية وحدة واحدة، من أب واحد وأم واحدة، لكنها تتعدد في الشعوب والألوان، أي في الأقوام ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ [النساء ١]، فهي أيضا وحدة في الإنسانية وتعددية في إطار هذه الوحدة.

والأمة الإسلامية وحدة ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ [الأنبياء ٩٢]. وفي إطار الأمة الواحدة تقوم وتتمايز الأمم أي الجماعات التي تجتمع على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران ١٠٤].

وإذا كان التمايز في التنظيم الحزبي على النحو الذي نفهمه اليوم من مصطلح «الحزب» هو من ثمرات التطور في الحياة الفكرية والسياسية، وهو تطور تتمايز فيه الحضارات والعصور والمجتمعات، فإن التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى قد شهدت من «المؤسسات» ما يشبه التمايز التنظيمي، ولا نقول الحزبي، على نحو من الأنحاء.

فهيئة المهاجرين الأولين، التي ضمت «النقد» الفرسية التي سبقت إلى الإسلام، أبا بكر وعمر بن الخطاب

وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبيدة بن الجراح. هيئة المهاجرين الأولين هذه كانت تنظيمًا له اختصاصات دستورية في الخلافة والدولة وشئون المجتمع الإسلامي.

وهيئة النقباء الاثني عشر التي تكونت بالاختيار من الأنصار الذين عقدوا مع رسول الله ﷺ عقد تأسيس الدولة الإسلامية في بيعة العقبة. هذه الهيئة التي ضمت أبا أمامة وسعد بن زرارة، وسعد بن الربيع، وعبدالله بن رواحة، ورافع بن مالك بن العجلان والبراء بن معرور وعبدالله بن عمرو بن حرام، وسعد بن عبادة بن دليم والمنذر بن عمرو بن خنيس وعبادة بن الصامت وأسيد بن حضير، وسعد بن خيثمة بن الحارث. هذه الهيئة قد كانت تنظيمًا ذا اختصاصات دستورية في حياة الدولة الإسلامية. لقد كانت هيئة الوزراء المؤازرين كما كانت هيئة المهاجرين الأولين هي هيئة الأمراء المؤتمرين.

وفي ترجمة ابن الأثير «٥٥٥-٦٣٠هـ ١١٦٠-١٢٣٣م» للصحابية الجليلة أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية ٣٠هـ ٦٥٠م. وكانت مبرزة في الشجاعة والخطابة. ما يشير إلى جماعة نسائية النساء المدنية، قامت وتألفت للمطالبة بحقوقهن الموازية لما يبذلن في المجتمع الجديد من جهود.

وكانت أسماء هذه قائدة في هذه الجماعة ومتحدثة باسمها فيقول الراوي إنها قد ذهبت إلى النبي ﷺ وهو جالس مع

الصحابة فقالت يا رسول الله إني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين يقلن بقولي وعلى مثل رأيي. ثم عرضت قضيتهن وأجابها رسول الله ﷺ وطلب منها إبلاغ جوابه إلى «جماعتها» «انصرفي يا أسماء وأعلمي من وراءك من النساء».

فنحن هنا أمام «جماعة نسائية» وبعبارة الصحابية أسماء بنت يزيد، فهي «جماعة نساء المسلمين».

تلك إشارات لـ«مؤسسات» وتنظيمات وجماعات في المجتمع الإسلامي الأول، على عهد رسول الله ﷺ.

ولقد شهدت هذه القسمة من قسمات الحياة الفكرية والسياسية قسمة التنظيم الأحزاب تطور مواكب لتطور الضرورات والمقاصد والغايات.

فكانت الفرق الكلامية تنظيمات سياسية، تميزت في «المقالات» أي النظريات وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه «المقالات» في الممارسة والتطبيق فتتخرج مقالات ومنهج في الوصول لتحقيق مقالاتهم وكذلك الحال عند المعتزلة وعند الشيعة بفضائلها المتعددة المعتدلة منها والمغالية، العلنية منها والسرية.

أما عصرنا الحديث فقد تبين بالتنظيم الحزبي أي طور جديد ففيه عرفت مصر مثلاً وفيما عرفت من البلاد الإسلامية «الحزب الوطني الحر» الذي بدأ سرياً على يد جمال الدين الأفغاني ١٢٥٤ - ١٣١٤هـ = ١٨٣٨ - ١٨٩٧م في تبعيتها

القرن التاسع عشر الميلادي والذي قاد الثورة العرابية ١٨٨١ ١٨٨٢م، ثم شهدت - مع كثير من البلاد الإسلامية - تنظيم «جمعية العروة الوثقى» السري - الذي رأسه الأفغاني وكان نائبه الإمام محمد عبده ١٢٦٥ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ ١٩٠٥م والذي صدرت مجلة «العروة الوثقى» بباريس، لسان حاله، ثم «الحزب الوطني»، الذي قاده مصطفى كامل ١٢٩١ ١٣٢٦هـ ١٨٧٤ ١٩٠٨م، وحزب الأمة الذي كان فيلسوفه أحمد لطفي السيد ١٢٨٩ ١٣٨٣هـ ١٨٧٢ ١٩٦٣م، وحزب الإصلاح، الذي كونه الشيخ علي يوسف ١٢٨٠ ١٣٣١هـ = ١٨٦٣ ١٩١٣م، وحزب اللامركزية الذي ضم قيادات الإصلاح في الولايات العربية العثمانية وجمعية أم القرى - جمعية تعليم الموحدين - السرية التي تحدث عنها عبدالرحمن الكواكبي «١٢٧٠ ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ ١٩٠٢م» في كتابه «أم القرى»

فلما انتهت الحرب العالمية الأولى وطوى الاستعمار الغربي صفحة الخلافة العثمانية واكتمل الاحتواء الغربي لعالم الإسلام وأقطار الشرق، وأصبح النموذج الغربي الليبرالي والشمولي هو النموذج الحضاري الذي يروج له دوائر الفكر السياسي ومنابر الإعلام ومعاهد التعليم، عاد الطابع الغربي في التنظيم الحزبي نمطاً سائداً في حياة العرب والمسلمين سواء في قواعد التنظيم أو في النظريات السياسية والاجتماعية التي هي مقاصد وغايات التنظيمات والأحزاب.

وقد كان صنعتُ أمام خطر الاستلاب الحضاري الغربي أن تبرز عوامل ليقظة الإسلامية تدافع عن الهوية الإسلامية وتحدد من التسلط والانتظام في الجماعات والأحزاب والجمعيات السرية والعلنية لتحقيق مقاصد البعث الحضاري الإسلامي، استئناف النهوض، ومواجهة التحديات، سواء منها ما كان تخلف موروث عن السلف، او عروا بالفكر عبر الملائم حدثت به دون استعمار

* * *

٢ـ الانفتاح العربي على الحضارات الأخرى

لا توجد في التاريخ القديم والحديث حضارة نقية تجرها أبناؤها دون أن يكون لها مع الحضارات الأخرى صلات وعلاقات وتأثر وتأثير

وحضارة العرب في الماضي ومحاولات الانبعاث الحضاري في هذا العصر لا تخرج عن هذا الإطار الذي عرفته جميع الحضارات

* * *

في مختلف ميادين الفكر وقضاياه، يستطيع العقل أن يرصد ويبصر الشواهد على وجود ما هو مشترك فكري عام بين الإنسانية جمعاء وما هو «خصوصية حضارية» تتميز بها بعض الحضارات، وهناك شهادة التاريخ التي تدعم هذه الشهادة الفكرية، عندما يؤكد أن التلاقي والتفاعل اللذين عرفهما التاريخ بين الحضارات العريقة، المالكة لما هو مشترك، وما هو «خاص»، قد تم وفق هذا القانون فتلاقي الحضارات وهو معلم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية وتفاعلها عندما تتلاقى قدر لا سبيل إلى مغالبته وتجنبه لكنه يتم دائما وأبدا وفق هذا القانون الحاكم التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام تفتح له الأبواب وأنت قد بل ويطلبه العقلاء ويجدون في السعي لتحصيله وبين ما هو

خصوصية حضارية تدفقوا بحذر قبل استيهامه وتمثله، وتعرضوا على معايير حضارتهم لقرر ما يقبل منه ويتمثل، من ذلك الذي يرفضونه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الاعتقادية وأصولهم التي تكون ما يشبه «البصمة» للشخصية الحضارية والقومية التي هي مناط التمييز، برغم التطور والتفاعل اللذين تمارسهما هذه الشخصية مع الآخرين.

مثالان شهيران

ونحن إذا شئنا أن نضرب بعض الأمثلة على تلاقي الحضارات وتفاعلها الذي عمل خلاله هذا القانون فإن لدينا مثالين شهيرين ويبقى الصلة بموضوع هذا الحديث.

أولهما: التقاء حضارتنا العربية الإسلامية إبان نهضتها وازدهارها بالحضارات الفارسية والهندية، واليونانية.

وثانيهما: التقاء الحضارة العربية إبان نهضتها بحضارتنا العربية الإسلامية.

على أي نحو وفي أي المجالات كان الاستيهام؟ وعلى أي نحو وفي أي المجالات كان الحذر والرفض للغزو الفكري؟ إنها شهادة التاريخ على عمل هذا القانون بدعم شهادة الفكر التي قدمناها فيما سبق.

ليس هناك شك في أن الفتح العربي للإمبراطورية الفارسية ودخول الفرس بموروثهم الحضارية العتيقة في إطار الدولة الإسلامية قد أتاح أوسع الفرص للتفاعل الحضاري واسع وعميق

وخلاق بين الحضارة الفارسية وبين الفكر الإسلامي الذي كان هو النواة التي تتبلور حولها الحضارة العربية الإسلامية الجديدة. ولقد زاد من فرص هذا التفاعل ما تبعه العنصر الفارسي - أحد من الميراث الحضاري - من مواقع مؤثرة في دوائر الفكر والسلطة في دولة الخلافة وبخاصة العباسية منها وما تبعه العلماء من ذوي الأصول الفارسية بميدان الفكر من جودة في الإبداع وتنوع في ميادين العطاء.

لكن الراصد لهذا التفاعل بين الفكر الإسلامي بأن تبلور حضارته وبين الميراث الفارسي الوافد والطارئ بعد الفتوحات، يستطيع أن يميز بين ما «قبل» وبين ما «رفض» وأووجه بالمعارضة والمقاومة من هذا الميراث.

لقد فتحت فارس في عهد الراشد الثاني عمر بن الخطاب وكذلك فتحت الأودية الزراعية للأنهار الكبرى في الدولة الإسلامية، النيل، وبردى، ودجلة، والفرات. ولم يتردد عمر بن الخطاب في تبني النظام الفارسي في ضريبة الأرض الزراعية الذي كان يسمى «وضائع كسرى» وظل سائدا ومعمولا به حتى عدل في ظل الدولة العباسية. وهنا تم استلهام تجربة حضارية وخبرة قومية، في طرق تقدير الضريبة على الأرض الزراعية.

حذر العرب

لكن العرب كانوا حذرين كل الحذر وسدادي الرفض والمقاومة لكل ما هو خصوصية حضارية فارسية، تتعارض

مع معايير الإسلام وجوهر معتقداته، وخصائصه الحضارية المتميزة. لقد رفضت الخلافة الإسلامية - وهي نمط متميز في نظم الحكم - ما تميزت به مواريث الحضارة الفارسية في نظام الحكم وفلسفته السياسية التي كانت ترى رأس الدولة - كسرى - ابنا للإله أهورا - مزدا - يحكم باسمه نيابة عنه، زاعما أن بقانونه وتنفيذه قداسة الإله والدين كذلك رفضت حضارتنا الإسلامية ميراث الفرس في «النظام الطبقي المغلق»، لتعارضه الجذري مع فلسفة الإسلام في المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات والذين يقرءون مصنفات علماء الإسلام في «الملل والنحل» وصراعهم الفكري مع الفرق والمذاهب غير الإسلامية يدركون المقاومة الباسلة التي ووجهت بها مذاهب الفرس وعقائدهم وفلسفاتهم من قبل حضارتنا العربية الإسلامية، فالمجوسية والزرادشتية ومذاهب أخرى مثل المانوية «الثنوية» بفرقها المتعددة، تحتل معارضتها صفحات كثيرة في عشرات المجلدات التي تصدت للوافد الضار المرفوض، وكذلك صنع المتكلمون والفلاسفة المسلمون مع «العنوصية» التي كانت ثمرة هيلينية في تربة التصوف والعرفان الشرقي، اتجهت إلى تحصيل المعرفة بالذوق والحدس وليس بالعقل أو الحواس.

فعلى خير فتحت الأبواب للتجارب الإنسانية العملية ولعلوم التمدن العملي كان الجذر بين والمقاومة للفلسفات والمعتقدات المخالفة لمعاييرنا الحضارية، سواء في السياسة أو الاجتماع أو الدين أو الفلسفات.

وكذلك كان حال حضارتنا عندما فتحت الشام ومصر وبلاد الشمال الإفريقي ذات الميراث البيزنطي ففي الوقت الذي تبنى فيه عمر بن الخطاب «تدوين الدواوين» وهو خبرة إدارية بيزنطية، وسعت الدولة الأموية ممثلة في أميرها خالد بن يزيد «٩٠هـ - ٧٠٨م» إلى «مدرسة الإسكندرية»، فبدأت حركة الترجمة للعلوم الطبيعية والتجريبية وفنون التمدن العملي، التي سميت «علوم الصنعة»، في نفس الوقت الذي تبنت فيه حضارتنا هذا اللون من المعارف والعلوم والتجارب الإنسانية، كانت حربها ضد الغنوصية خاصة والهيلينية في الفلسفة والعقائد والتصورات بوجه عام وكذلك معارضتها لعقائد المسيحية ومذاهبها التي أخرجتها الروح الهيلينية عن نقاء عقيدة التوحيد كان ذلك شهادة تاريخ التفاعل الحضاري على عمر قانون التمييز بين ما هو خصوصية حضارية وما هو «مشترك إنساني عام»، فالباب مفتوح لعلوم الصنعة موصد أمام شريعة الرومان

وعندما التقت حضارتنا الإنسانية بمواريث الهندوس في الحضارة الهندية، عمل هذا القانون

فالبيروني «٣٦٢ - ٤٤٠هـ = ٩٧٣ - ١٠٤٨م» الذي نهض بمهام البعثة العلمية وأعبائها، عندما عاش في الهند أربعين عامًا عقب الفتح الغزنوي لبعض أقاليمها، وقام بدراسة تاريخ الهند وتراثها وحضاراتها دراسة العبقري المنفرد، البيروني هذا يعلمنا - دون أن يعرض مباشرة لقضيتنا هذه - كيف ميز أسلافنا في تراث الهند بين «الحساب الهندي» و«الفلك»

فأخذوهما وطوروهما وكذلك صنعوا مع غيرهما من علوم الطب والأعشاب الدوائية... الخ. كيف ميزوا بين هذه العلوم الطبيعية والعملية والتجريبية التي أخذوها وطوروها، وبين ديانات الهند ومذاهبها وفلسفاتها، التي رفضوها لتعارضها مع التوحيد الإسلامي، ومع إلهية المصدر الديني في الإسلام كديانة سماوية، نزل بها الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام.

مدى جدية الاعتراض

وإذا كان الخلاف غير وارد أو غير مبرر مع هذه الحقائق التي قدمناها عن عمر قانون التفاعل الحضاري، في التقاء حضارتنا العربية الإسلامية بمواريث الفرس والروم واليهود، فإن خلافاً وجدلاً لابد أن يثور عندما نقول إن أسلافنا قد أعملوا هذا القانون على هذا النحو عندما انفتحوا وتفاعلوا على النحو المعروف مع تراث اليونان، ذلك أن ترجمة العرب للفلسفة اليونانية واحتفاءهم بهذه الفلسفة والمنزلة التي بلغها فلاسفتها، وبخاصة «أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ق.م) وأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) في التراث الفلسفي لحضارتنا، كل ذلك لابد أن يثار كاعتراض على قولنا إن التبني والاستلهام قد وقف عند علوم الصنعة الطبيعية والعملية والتجريبية، وأن الحذر والمعارضة والرفض قد جانبت الإنسانيات، والفلسفة في مقدمتها. ولذلك فلابد من وقفة متأنية، نختبر فيها جدية هذا الاعتراض، وصدق مضمونه، لنرى وجه الحق في هذا الموضوع.

وليس هناك خلاف على أن العرب قد سعوا إلى ترجمة العلوم الطبيعية اليونانية آخذين إياها من مصادرها الشرقية أساسا في البلاد التي فتحوها، فترجموا تراث اليونان في الطب والكيمياء والهندسة والرياضيات والميكانيكا «الحيل» والزراعة والمناظر والحساب والمنطق وغيرها من العلوم الطبيعية والعملية والتجريبية ثم أضافوا إليها إبداعهم الذي شهد به المنصفون من علماء الغرب وأساتذة الاستشراق

كذلك لا خلاف على أن هناك ميادين في المعتقدات والإنسانيات اليونانية قد نفر منها العرب، فضربوا عنها صفحا ولم يترجموها، ولا حتى للمتخصصين من العلماء، وذلك مثل عقائد الوثنية اليونانية وأساطير آلهتها وآداب اليونان وفنونها

إذن مبدأ التمييز قائم وبه وعليه يشهد تاريخ التفاعل بيننا وبين حضارة اليونان، لكن علامة الاستفهام تظل خاصة بحقل الفلسفة فلماذا أعطى العرب هذا الوزن الكبير لفلسفة اليونان، ترجمة وشرحًا، حتى تضخمت آثارها في تراثنا الحضاري؟

وعن هذا السؤال المشروع نجد الإجابة التي تؤيد صدق واطراد «قانون التفاعل الحضاري» الذي ميز دائما وأبدًا بين ما هو خصوصية حضارية وبين ما هو مشترك إنساني عام

لقد كانت المواجهة الأولى بين خصوصيتنا الحضارية وبين الخصوصية اليونانية عندما واجه الإسلام النمط الهيليني في النظر والتفكير الذي كانت «العنوصية» أبرز مذاهبه في نظريات المعرفة

وكانت الهيلينية - كما وجدها العرب في البلاد التي فتحوها - هي «اليونانية الشرقية» التي امتزج فيها الفكر الفلسفي اليوناني بصوفية الشرق وروحانيته، ومع هذه الهيلينية كانت أولى معارك الإسلام الفكرية.

والحقيقة التي يجهلها كثيرون هي أن المسلمين الذين أبدعوا «عقلانيتهم الإسلامية» المتميزة، وعلم الكلام الإسلامي الممثل لفلسفة الإسلام المتميزة، منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وقبل ترجمة اليونانيات - قد اتجهوا إلى ترجمة الفلسفة اليونانية وترجمة عقلانية أرسطو أولا وبالتحديد، لا ليتخذوا منها فلسفة لهم وللإسلام، وإنما ليردوا بها - كسلاح يوناني - على الهيلينية - وثمرتها العنوصية التي هي تأثيرات يونانية، مزجت بصوفية الشرق، وروحانية الشرقيين، فأنصار العنوصية كانوا - كمتغربي زماننا - أثرا يونانيًا في الشرق، وامتدادًا شرقيًا لفكرية اليونان. فعمد علماؤنا وأعلامنا إلى ترجمة العقلانية اليونانية، ليردوا بها على أنصار اليونان، وكأنهم أرادوا أن يقولوا لهم إذ كنتم لا تحترمون إلا ما هو وافد ومستورد يوناني الصنع، فها نحن نجابهكم بأرسطو، المعلم الأول عند اليونان، وأبرز عقولهم الفلسفية على الإطلاق، نجابهكم بالعقلانية اليونانية، نقض العنوصية الأفلاطونية المحدثة اليونانية استخدامًا للأسلحة التي تحترمونها وتعظمونها.

أدلة قاطعة

ولنا على هذا التحليل أكثر من دليل

كانت الهيلينية و«العنوصية» الباطنية» هي «تعريف» ذلك العصر والغزو الفكري الذي أصاب به الغرب اليوناني الشرق منذ انتصار الإسكندر الأكبر «٣٥٦-٣٢٣ ق م» على الدولة الفارسية «٣٣٦ ق م» وبنائه إمبراطوريته الشرقية. ولقد عيشت هذه الهيلينية توحيد المسيحية الشرقية الأولى. فلما ظهر الإسلام خاضت ضده المعارك في البلاد التي فتحها المسلمون، لكن المسلمين بعد أن نوروا عقلانيتهم المتميزة تقدموا فاستعانوا بالعقلانية الأرسطية في نضالهم ضد الهيلينية والعنوصية، فكانت - كما أشرنا - ترجمة الفلسفة اليونانية استعانة بحقيقة الفكر اليوناني على هزيمة صورته الشرقية المهجنة بسلاح معترف به من العنوصيين.

وعلى هذه الحقيقة يشهد شاهد من أهلها، هو المستشرق الألماني بكر «كارل هينرش» (١٨٧٦-١٩٣٩) عندما يقول «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها، وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة في «العنوص» يتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى، فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهيلينية كان الإسلام في الصدر الأول على العموم معاديًا هو الآخر للروح الهيلينية. والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيرًا مضادًا للروح الهيلينية في عصر تعلعت فيه الهيلينية. وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأولى، بدأ الصراع والتصادم [illegible] المانوية و[illegible] كانت

بالنسبة للإسلام عدوتين خطيرتين كالمسيحية. وإن «عيوض» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطيرة على الإسلام خطراً مباشراً، لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام - ونعني بها المعتزلة - قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية. وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها، فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا كما يسيران في كل مكان جنباً إلى جنب في صف واحد لكنهما في كفاحهما ضد «العيوض» الذي لا يعترف لأحد بسلطان يهيمنان بالروح اليونانية الحقيقية - «الفلسفة اليونانية» - كي تساعدهما. لقد كان العيوض يحارب الإسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان المسلمون بالفلسفة اليونانية وعنوا بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية. فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «العيوض» الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، وعلى مذاهب الخلاص. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له. لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم

ورغبة خالصة في تحصيله فحسب لكان هومبروس أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضًا لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها ولم يشعروا بحاجة ما إليها.

تلك شهادة المستشرق الألماني «نكر» على أن ترجمة الفلسفة اليونانية والاهتمام بعقلانية أرسطو خاصة لم تكن عن رغبة في جعلها فلسفة الإسلام والمسلمين وإنما كانت استعانة بالعقلانية اليونانية الصريحة على هزيمة الغزو اليوناني كما تمثل في خليط الهيلينية والغنوص.

أصول الغنوصية

وبقدر الأهمية المحورية لهذه الحقيقة التاريخية فإنها تستحق وقفة متأنية تجلو حقيقتها كأمن الجلاء.

إن الغنوصية - كمذهب باطني عرفاني - كانت قائمة على إنكار الخصوصية الحضارية، مثلها في ذلك مثل «الغزو الفكري التغريبي» الجديد والمعاصر، ذلك أنها قد جمعت بالتلفيق خليطًا يونانيًا غربيًا و«إسرائيليًا شرقيًا» ثم مزجت مزجًا شديدًا محكمًا، لكن دون أن تستطيع إخفاء ملامح أصولها الثلاثة:

(أ) الأفكار القبالية المتمثلة في الديانة الشعبية «الإسرائيلية» بما فيها من سرية التعاليم، والرموز الخفية في التوراة، والقول بإله تصدر عنه الأرواح المدبرة للكون، ورمزية الأعداد والحروف والحديث عن الإنسان باعتباره العالم الأصغر الذي جاء على صورة العالم الأكبر.

(ب) الأفلاطونية الحديثة كما تمثلت في مذهب أفلوطين «٢٠٤ - ٢٧٠م» بما تمثله من نزعة توفيقية بين الآراء الفلسفية المختلفة وكما تمثلت وتبلورت في مدرسة الإسكندرية من القرن الثالث إلى القرن السادس الميلادي.

(جـ) الديانات والمذاهب الفارسية كما تمثلت في مانوية «مانى» (القرن الثالث الميلادي) تلك التي حاولت التوفيق بين المسيحية والزرادشتية، وقالت بثنائية النور والظلمة، إلهين للخير والشر، وكما تمثلت في المزدكية إحدى فرق المانوية.

تلك هي أصول «العنوصية» كمذهب تلفيقي يجعل عقيدته أسرارًا يضن بها على غير أهلها ويسمو بها على عامة المؤمنين، وعلى العقيدة «الرسمية» ويمزج الدين بالفلسفة، بمعناها اليوناني المثالي ويعتمد في تصور الذات الإلهية على نظرية الفيض والصدور الأمر الذي جعله مأوى للمعتقدات السرية والخفية بل والملحدة أحيانًا وكما يقول «ماسينيون» (١٨٨٣ - ١٩٦٢م) فإن أصول «العنوصية» في المرحلة التي تصدت فيها لمحاربة المسيحية الأولى - حتى عيشت توحيدها - كانت «سامرية - يونانية» أي أن «الإسرائيليات» مع الوافد اليوناني قد مثلت أصول «العنوصية» في مرحلتها المسيحية، أما في مرحلتها الإسلامية، التي تصدت فيها لمحاولة إفساد عقائد الإسلام وتجريد حضارته من خصوصيتها الإسلامية فإن أصولها قد كانت - إلى جانب الوافد اليوناني - مانوية «أعني آرامية وإيرانية».

٣ـ الإسلام والمعارضة السياسية

مادام من حق الحاكمين أن يؤيدهم المحكومون إذا هم أحسنوا، فإن من حق المحكومين أن يعارضوا الحاكمين إن هم أساءوا، بل إن هذه المعارضة - عند الإساءة - هي من حقوق الحاكمين على المحكومين أيضًا.

ولاة الأمور وحكام المسلمين هم نواب عن الأمة، فالسلطة الحقيقية الأصيلة هي للأمة، والحاكمون ليسوا معصومين، وكل بني آدم خطاء، والخطأ في الولايات العامة أكثر وقوعًا من الخطأ في الشأن الخاص، وآثاره الضارة أكبر وأعم، ومن ثم فالوزر عليه أشد وأثقل. ولصاحب الحق الأصيل سلطان لا ينازع في مراقبة وكيله ونائبه وخليفته في أداء ما فوض إليه من مهام، كي تنجز هذه المهام على النحو الذي أراده صاحب الحق عندما عقد لنائبه عقد الوكالة والإنابة والتفويض.

الشورى دعوة للمشاركة بالرأي

وفي التجربة السياسية الإسلامية الأولى، كانت الشورى - وهي استخراج الرأي من المسيرين استخراجًا - تعني فيما تعني تشجيع المحكومين على المشاركة بالرأي، مؤيدًا كان هذا الرأي أو معارضًا لولاة الأمور، بل إن ولاة أمور المسلمين - في دولة الخلافة الراشدة - كانوا ينبهون الرعية على ضرورة المعارضة تنبيهًا، وأبو بكر الصديق هو الذي سن سنة الإلحاح على الرعية

في مراقبة الحاكم ومحاسبته ومعارضته، عندما قال في أول خطبة له بعد بيعته بالخلافة: «إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، إنما أنا مثلكم، فإن استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

وعندما فتح المسلمون على عهد عمر بن الخطاب العراق والشام ومصر حدثت معارضة كبيرة من جمهور كبير من الجند الفاتحين، وفيهم نفر من كبار الصحابة، لسياسة عمر الجديدة في الأرض المفتوحة، حتى لقد كان عمر يستجير بالله من شدة المعارضة وقسوتها عليه، ثم حسم الخلاف - بعد أن تأزم بالشورى والتحكيم وعندما بويع لأبي بكر بالخلافة، عارض البيعة له، وامتنع عن مبايعته فريق من الصحابة أنصارًا ومهاجرين وكان في المعارضة سعد بن عبادة من النقباء الاثني عشر، ولقد مات في عهد عمر على معارضته لخلافة أبي بكر وعمر ودون أن يبايع لهما وكان من المعارضين كذلك علي بن أبي طالب، والذي ظل ممتنعًا عن البيعة لأبي بكر أشهر قيل إنها ستة وقيل إنها ثلاثة!

المعارضة خصيصة إسلامية .. إنسانية

ولا يحسبن أحد أن السماح بالمعارضة السياسية في التجربة الإسلامية هي خصيصة راشدة ترجع إلى تقوى وورع الخلفاء الراشدين، الباحثين عن النصح لدى الرعية كي لا يتمادوا في الخطأ فيزداد ذنوبهم في الحساب يوم الدين!

فضلاً عن هذا العمل التقوى والورع الذي يجب أن يكون خصيصة رشيد وهما خصيصة إسلامية بل وبسببه وفضلاً عما تحققه المعارضة من ترشيد للحكم يسهم في نجاح الحاكم والمحكوم كسبهما فإن للمعارضة في النظرية الإسلامية مؤسسة على عدد من الأصول والمصنفات التي تمثل أسس وثوابت في النظرية السياسية الإسلامية وذلك من مثل

١ - **حرية الإنسان** إن الإسلام يعتبر الحرية فطرة فطر الله الإنسان عليها وكلمة عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» تعبير دقيق عن فلسفة الحرية في الإسلام، كفطرة إنسانية، بفسخ قيود الاستبداد والاستعباد، بل إن القرآن الكريم يعتبر أن تحرير الإنسان من القيود والأغلال هو من خصائص رسالة محمد ﷺ الذي بعثه الله للناس لهدايتهم ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [الأعراف ١٥٧] ولقد وضع أئمة الإسلام «الحرية» في مقام «الحياة» وجعلوا «الرق» بمنزلة «الموت» حتى وجدنا الإمام السنهوري «١٧١٠هـ ١٣١٠م» وهو يعلل كون كفارة القتل الخطأ هي تحرير رقبة من رقه يقول إنه «أي القاتل لما أخرج نفسًا مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفسًا مثلها في جملته لأحرار لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق مستحق للأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر والكفر موت حكمًا ﴿أومن كان ميتا فأحييناه﴾ [الأنعام ١٢٢]

وعندما يكون الإنسان حرًا في «تأييد» صواب ولاة الأمر فمن الطبيعي أن يكون حرًا كذلك في «معارضة» ما يراه غير صواب

٢ - فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي «أخص من أعظم أصول الفكر السياسي الإسلامي - لا تجعل المعارضة للأخطاء في السياسات مجرد «حق» من حقوق الإنسان، وإنما تجعلها فريضة إلهية وتكليف ديني. فالمعارضة أساسه، في جوهرها ليست سوى إنكار المنكر السياسي؟، وهو فريضة من الله على كل مسلم ومسلمة، كأفراد، وكهيئات وجماعات منظمة ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران ١٠٤] وهو معيار لخيرية الأمة ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ [آل عمران ١١٠] وبتخلفه لعن بني أمية كلهم لعنة الله كما لعن بني إسرائيل ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ٧٨ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ [المائدة ٧٨ ٧٩]

والسنة والحديث النبوي أيضا

ولهذا ببلاغ القرآني فصّل وطبّق البيان النبوي عندما خص بني بإنكار المنكر ومعارضته، بل وبتغييره - تأكيدًا على أن المعارضة ليست مجرد تسجيل مواقف وإنما هي تغيير يقدم البديل: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»

وأهمية تنوع وتدرج أساليب المعارضة ودرجاتها هي دعوة كل الأمة المؤمنة إلى المشاركة في العمل العام، دون عذر لمتخلف وسيئ بحجة قلة أو ضعف أو انعدام الإمكانات، فلا أقل من الرفض بالقلب، إذا لم يستطع الإنسان المعارضة والتغيير وتقديم البديل بالقول والكتابة أو بالفعل والتطبيق، فليس وراء هذه الحدود مكان أو أثر لإيمان في قلوب السلبيين.

بل إن السنة النبوية تعلمت أن التفريط في إقامة هذه الفريضة الاجتماعية لا يفسد الدنيا فقط وإنما هو «محبط» لأعمالنا، يحول بينها وبين أن تفتح أبواب السماء لدعائنا، فالله أقرب إلينا من حبل الوريد لكنه لا يسمع للذين لا يعترضون على المنكر في اجتماعهم البشري «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه» «تجبرونه» على الحق أطرا «ولتضربن الله بعضكم ببعض ثم تدعون فلا يستجاب لكم» «وإذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده».

ولمشقة هذا الطريق وما يكلفه لأصحابه من مشقات، وخاصة في عصور الجور والاستبداد، رغب الإسلام فيه ونبه على أنه هو المنقذ من الخسران، فالذين لا يتواصون ويتفقون ويتنظمون في الأمم والجماعات والمؤسسات القائمة على نصرة الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الصبر على تبعات هذا الطريق إنما يريدون بإنسانيتهم من مرتبة أحسن تقويم إلى «الخسران» في أسفل سافلين، والعصر [illegible] الإنسان

في خسر ٢ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» [العصر ١ - ٣] وبذلك كان أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر. فمعارضة ما يستحق المعارضة، فريضة وجهاد، بل إنها أفضل الجهاد كما قال الرسول ﷺ.

تعدد الاجتهادات أمر طبيعي

وبرغم هذا الموقف الإسلامي الواضح والحاسم في مشروعية المعارضة السياسية، عندما توجد دواعيها، وهي دائما موجودة للقيام بفريضة المراقبة والمحاسبة لولاة الأمور، أي أن المعارضة وظيفة سياسية دائمة في المجتمع للرقابة والمحاسبة، أما رفع الصوت المعارض بإنكار المنكر فهو رهن بوقوع وقيام المنكر، وهي وظيفة لا تكفي فيها التكاليف الفردية لتعقد الحياة السياسية والاجتماعية على النحو الذي تحتاج المعارضة والمراقبة والمحاسبة فيه إلى مؤسسات وتنظيمات كي تتحقق من المعروف ومن «المنكر» وكي تقدم «التدابير» في «التغيير»، وهذا النهج المؤسسي المنظم هو الذي ركزه القرآن عندما دعا إلى أن تتولى ذلك «أمة» أي جماعة، وعندما تكون المعارضة سياسية أي في العمران السياسي والاجتماعي والاقتصادي وشئون الدولة وكلها من الفروع الإسلامية التي يجوز فيها الاجتهاد وتعدد الاجتهادات، فإن تعددية جماعات المراقبة والمحاسبة والمعارضة يكون أمرًا طبيعيًا.

برغم هذا الموقف الإسلامي المؤسس لمشروعية المعارضة المنظمة فإن حينًا من الدهر قد جاء على الأمة الإسلامية

تراجعت فيه الشورى بحساب الانفراد بالسلطة والسلطان، ثم حدث أن جاءت المخاطر الخارجية التي هددت وجود الأمة من الغزوة الصليبية التي استمرت قرنين من الزمان ٤٨٩-٦٩٠هـ ١٠٩٦-١٢٩١م، ومن التحالف الصليبي مع الغزوة التترية الوثنية «٦٥٦هـ-١٢٥٨م» الأمر الذي كرس «حكم التغلب»، ومد العمر في عهد «الاستبداد» حتى ظن نفر من الفقهاء أنه هو «القاعدة» لا «الاستثناء» فظهرت في كتابات فقهية متأخرة آراء تركز على وجوب «طاعة المطلقة» من الرعية لكل «الحكام» بصرف النظر عن «عدل» هؤلاء الحكام وتحذر من «الخروج» المعارضة، والثورة على هؤلاء «الحكام» باعتبار أن في ذلك خروجا من «الإيمان» بالإسلام الأمر الذي مال بكفة الفكر في حقبة التراجع الحضاري الإسلامي نحو الطاعة على حساب «الحرية».

دعاوى وافتراءات

ولقد استند هؤلاء الفقهاء إلى تأويلات فاسدة لأحاديث نبوية صحيحة لكنهم أخرجوها بهذه التأويلات الفاسدة عن سياقها أو معاني مصطلحاتها كما عزلوها عن أحاديث أخرى وردت في الموضوع ذاته، ومفسرة لها!

فمثلا استندوا إلى حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني».

ونسوا الحديث الآخر من الرواية الأخرى للحديث ذاته والتي وردت في الصحيح نفسه صحيح مسلم ونصها من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني

فالحديث هو عن أمير من الأمراء الذين اختارهم وعينهم رسول الله ﷺ وليس عن كل الأمراء على امتداد حياة الإسلام والمسلمين

بل نسوا ما هو أكثر من ذلك وهو أن «الأمير» في مصطلح عصر النبوة هو أمير الجيش وقائد القتال وليس الوالي والعامل ورئيس الدولة ولطاعة أمراء الحرب في القتال مقتضيات ومقاصد وآليات مختلفة تماما عن شورى ومراقبة ومحاسبة ومعارضة الحكام في شئون السلم والعمران

كما استندوا إلى الحديث النبوي القائل «من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية»

ووظفوا هذا الحديث في الدعوة إلى الطاعة التامة لكل «الأمراء»، حتى فيما كرهت، فرعية من سياساتهم

ولقد نسي هؤلاء الفقهاء أن الحديث أيضا هو عن «أمير» الحرب والقتال وليس عن والي السلم والسياسة والعمران وأن المطلوب هو عدم مفارقة صفوف الجماعة المقاتلة حتى ولو رأى المقاتل من قائده أمرا يكرهه وفارق بين ما يكره فيدعو

الحديث للصبر على المكاره، وليس من يعصي الله ويخالف شريعته وفيه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» و«لا طاعة في معصية الله» و«لا طاعة لمن عصى الله» و«لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف» وليس في المنكر.

كما سبق أن المعارضة للحاكم لا تعني الخروج على «الجماعة» لأنها موقف في سبيل «الجماعة» حتى ولو بعد درجة «الخروج على الحاكم» فالمعارضة الحقة هي في الحقيقة «الخيار للجماعة» وليست خروجا عليها.

كما استند هذا النفر من فقهاء عصور التراجع الحضاري والتعب السياسي وهم فئة بين فقهائنا إلى حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه «من مات على غير طاعة الله مات ولا حجة له ومن مات وقد نزع يده من بيعة كانت ميتته ميتة ضلالة».

ونسي هؤلاء الفقهاء أن «البيعة» التي يتحدث عنها الرسول ﷺ هنا هي «البيعة» التي بايعه المؤمنون بها أي البيعة على الإسلام والإيمان وبها ينتقل المبايع من الجاهلية إلى الإسلام ومن الضلالة إلى الهدى فهي ليست البيعة السياسية لحاكم من الحكام وعن هذه البيعة المعينة التي تؤدي الخروج منها إلى الكفر والضلالة، جاء حديث القرآن الكريم ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ [الفتح: ١٠] و﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ [النساء: ٨] فتلك بيعة خاصة على الإيمان بالإسلام وهذا مقام خاص لرسول الله كمبلغ عن الله، فبيعته بيعة لله وطاعته طاعة لله

وموضوعها الإسلام: إسلام الوجه لله، بلا اجتهاد ولا رأي ولا شورى، من أمور السياسة والدولة والمعارضة والتأييد للحكام.

ثم يسوق هؤلاء الفقهاء أيضًا أن الحكام المتغلبين أو الظلمة، الذين أرادوا تطويع الأمة لطاعتهم قد يؤدوا البسيطة بلا بيعة شرعية حرة معتبرة، وإن ظلم الحاكم وجوره وفسقه وضعفه هي أسباب مسقطة لطاعته، تحل الأمة من بيعتها له، حتى ولو كانت له في عنقها بيعة حرة شرعية صحيحة، لأن في الجور والفسق والضعف نقضًا لشروط التعاقد، وتخلفًا لصفات وشروط الحاكم، وفق شريعة الإسلام.

وهكذا تسقط شبهات بعض الفقهاء على مشروعية المعارضة السياسية في الفكر السياسي للإسلام.

الإسلام والاجتهاد المشروع

أما موقف الإسلام من الاختلاف في الرأي، فلابد لفهمه من التمييز بين:

أ) الاختلاف في الأصول: أصول العقيدة والشريعة، وهذا هو الاختلاف المذموم، لأنه «فرقة في الدين».

ب) الاختلاف في الفروع: فروع الدين والدنيا، مما لم يرد فيه نص محكم قطعي الدلالة والثبوت، وهذا هو المجال الطبيعي لتعددية الاجتهادات والمذاهب والمدارس الفكرية السياسية وغير السياسية، وهو اختلاف غير مذموم.

أما رأي الإسلام في موضوع الأغلبية والأقلية في الأصوات والآراء فقد اعتمد الإسلام سبيل الاقتراع والتحكيم في المشكلات وهذا نهج يعتمد رأي الكثرة من أصحاب الرأي وفي الفقه الإسلامي سواء منه السياسة في بيعة الأئمة والخلفاء أو في مطلق الاجتهاد الفقهي نجد الترجيح برأي الجمهور أي الأغلبية - ويجب أن ننتبه إلى الأمر الذي يخلط فيه البعض عندما يستدلون بآيات من القرآن الكريم على أن ﴿أكثر الناس لا يعلمون﴾ [يوسف ٢١] و﴿أكثر الناس لا يشكرون﴾ [يوسف ٣٨] و﴿أكثر الناس لا يؤمنون﴾ [الرعد ١].

فهذه كثرة جاحدة للوحي الإلهي وأمام الوحي وأصول الإيمان لا مجال للاقتراع وأخذ الأصوات ولا للكثرة العددية أما في ميادين الحكمة والرأي والاجتهاد الإنساني فإن رأي الكثرة يرجح رأي القلة ورأي الجمهور مقدم على رأي البعض وبهذا شرعت «الشورى» وبهذا قال ﷺ لأبي بكر وعمر «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما» نزولا على رأي الأغلبية

بل إن الإسلام ليبلغ في احترام رأي الأغلبية والجمهور إلى الحد الذي يجعل العصمة للأمة إذا اجتمعت على أمر من الأمور وفي هذا يقول الرسول ﷺ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»

* * *

٤ـ النظام العالمي الجديد
(رؤية إسلامية)

إقامة العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب والدول والحضارات على قاعدة من المساواة في الكرامة والعدالة في تبادل المنافع وفق الرؤية الإسلامية هو امتثال لحكم الله فالتكريم الإلهي هو لبني آدم وليس لشعب أو جنس أو حتى لأبناء دين معين.

ينشد للإسلام وأمته وحضارته وعالمه مشكلة مع علاقات دولية عادلة ونظام عالمي رشيد من مشاركة المسلمين في إقامة هذه العلاقات الدولية العادلة والنظام العالمي الرشيد هو تكليف إلهي فرضه الله سبحانه وتعالى على المسلمين.

فالتعددية في الشرائع ومن ثم في الحضارات وفي الشعوب والألوان وفي القوميات والأجناس وفي القبائل والأمم والشعوب هذه التعددية بالنص القرآني وفي التصور الإسلامي سنة إلهية وقضاء تكويني لا تبديل له ولا تحويل.

وإقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية بالمعروف ووفق ما يتعارف عليه الناس والتعارف في الشرائع في المعروف هو التكليف الإلهي بإقامة العلاقات مع الآخرين.

﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ... إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ [هود: ١١٨-١١٩] ﴿لكل جعلنا منكم شرعة

ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا
الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ [المائدة ١٠]
يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن
أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير [الحجرات ١٣]

والتفاعل بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات
الإنسانية المتباينة منها والحية الماضية منها والمعاصرة
تكليف إلهي أقامه المسلمون لا يقدحهم على مختلف الحضارات
فشريعة من قبلنا تتبع ما لم يكن هناك خصوصية
لشريعتنا تنسخ نظيرها في الشرائع الأخرى وسياسة الشرعية
لا تقف عند إسلاع القرآني وتبيان النبوي وإنما تدخر فيها كل
ما يحقق الصلاح ويبقى الفساد إذ هي في تعريف سلف
الأعمار والتدابير التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح
وأبعد عن الفساد وإن لم ينزل بها وحي أو ينطق بها رسول
ذلك أن «الحكمة» هي في التعريف النبوي الإصابة في غير
النبوة أي الصواب الذي تدركه البشر بالعقل والوجدان والحواس
والتجريد والمسلمون مدعوون إلى طلب هذه الحكمة الصواب
من أي مصدر وأية أمة وأية حضارة وكما يقول الرسول ﷺ
«الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها»

ومن فخر الإسلام وضع المسلمون هذا المنهاج في التفاعل
الحضاري موضع التطبيق فأخذوا من تجارب وقواعد وتراثيد

الحضارات الأخرى المشترك الإنساني العام وأضافوه إلى «الخصوصيات الإسلامية» من موقع «الرشد المستقل» أفضل التبعية والتشبه والتقليد. وكذلك «العزلة والانغلاق» تتبعوا ذلك عندما أخذوا عن الرومان «روس الرؤوس» ولم يأخذوا «القانون الروماني» استغناء بالشريعة الإسلامية المتميزة وعندما أخذوا عن الهند «الفلك والحساب» ولم يأخذوا فلسفة الهند استغناء «بالتوحيد» فلسفة الإسلام وعندما أخذوا من الإغريق «العلوم التجريبية» ولم يأخذوا أساطيرهم الوثنية المنافية للتوحيد الإسلامي.

بل وضعت تلك الحضارة الغربية أبان نهضتها الحديثة عندما أخذت عن الحضارة الإسلامية العلوم التجريبية والمنهج التجريبي ولم تأخذ عنها التوحيد ولا الوسطية ولا القيم وأخذت خصوصياتها الإغريقية والرومانية فكان هذا الصنيع دليلا على أن التفاعل الصحي بين الحضارات والعلاقات العادية والحرة بين الأمم والدول لابد أن تتأسس على حرية اختيار الأمم والحضارات لما تناسب هويتها الحضارية المتميزة فيدعم الاستقلال والتميز بهذه الهوية وحرية الرفض لما يمسخ ويشوه هذه الخصوصيات.

وهذا هو «القانون» «المعيار» الذي نريده حاكما للعلاقات بين أمتنا وحضارتنا والأمم والحضارات الأخرى.

وإذا كانت أمتنا تشكو من التخلف الحضاري فإن طوق نجاتها من هذا التخلف هو «التجديد والإحياء الحضاري»

وأعدى أعداء هذا التجديد هو التقليد، فالتقليد يتمادى
الحضارية الغربية والوافدة بعض ملكة الإبداع والابتكار ولن
تنهض الأمة إلا بالتجديد ولن يكون هناك تجديد إلا إذا شعرت
الأمة بالحاجة إليه، وذلك ضروري ولن يتأتى ذلك إلا إذا آمنت
بأن لها في النهضة مشروعاً متميزاً عن المشاريع الأخرى
للحضارات الأخرى، عندئذ تدفعها الحاجة إلى التجديد
والإحياء وتتمو لديها ملكات الابتكار والإبداع، تلك التي تبدأ
وتموت في ظل التبعية والمحاكاة والتقليد للآخرين.

ولقد كانت اليقظة الإسلامية الحديثة والمعاصرة على وعي
بهذه الحقيقة منذ بدايتها فدعا أعلامها إلى التمييز في التفاعل
الحضاري والعلاقات مع أمم الحضارات الأخرى بين النافع
والضار، بين الملائم وغير الملائم بين المشترك الإنساني العام
والخصوصيات الثقافية والعقدية والحضارية بين العلم
التجريبي ذي القوانين والحقائق العامة والمحايدة وبين
الفلسفات والثقافات والعلوم الإنسانية والآداب والفنون التي
موضوعها النفس الإنسانية المتميزة بتميز الحضارات فقال
جمال الدين الأفغاني إن أبا العلم وأمه هو الدليل والدليل ليس
أرسطو بالذات ولا جاليليو بالذات والحقيقة تلتمس حيث توجد
الدليل والتمدن الأوربي هو، في الحقيقة تمدن البلاد التي نشأ
فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني والمسلمون
الذين يقلدونه بما يشوهون وجه الأمة ويضيعون ثروتها
ويحطون من شأنها، إنهم المنافذ لجيوش الغزاة يمهدون لهم

السنين، ويفتحون لهم الأبواب والأمام حسن البنا هو القائد الذي
الإسلام لا يأتي إلا بتفتيش المنافع وإن لا تجد الحكمة إلى
وحدها ولكنه يأتي كل الآباء أن يتشبه في كل شيء بمن ينسو
من دين الله على شيء إن الأمة إذا استمسكت في عبادتها وقيدت
غير المسلمين في بقية شئونها فهي أمة ناقصة الإسلام قط هي
الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون
إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾ [البقرة: ٨٥] ليت يريد أن
يفكر تفكيرا استقلاليا يعتمد على أساس الإسلام الحنيف لا على
أساس الفكرة التقليدية التي جعلتنا ننقد النظريات الغربية
واتجاهاته في كل شيء يريد أن يتميز بمقوماتنا ومشخصات
حياتنا كأمة عظيمة مجيدة بحر وراءها قدم وأفضل ما عرفت
التاريخ من دلائل ومظاهر الفخار والمجد.

تلك هي صورة العلاقات الدولية العادلة التي يريد أن يكون
عالمنا «منتدى حضارات مستقلة» تتفاعل فيما هو مشترك
إنساني عام، وتتميز فيما هو خصوصيات حضارية
وتتبادل المنافع وفق معايير عادلة ليتحقق الأمن والتقدم
والسلام للإنسانية التي شملها الله سبحانه وتعالى بالتكريم
وحملها مهمة الاستخلاف في إقامة العمران.

ونحن نؤمن بأننا لم نكن نعلم العظيم والكذاب المبين
والوحي الوحيد الذي لم يصبه التحريف وأنه خاتمة الشريعة
الإلهية الخاتمة وخاتمة المصطلحات لا تحريفات وتحريفات

الشرائع السابقة والمصدقة بالنبيين ورسل كل الرسالات الإلهية والمهيمنة على التراث الديني للإنسانية جمعاء.

وفي ذات الوقت يؤمن بمبدأ وقيمة حرية الاعتقاد، فالإنسان الديني، في الرؤية الإسلامية، هو تصديق قلبي يتبع مرتبة اليقين ومحال أن يكون هذا الإيمان ثمرة للإكراه والترهيب: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف: ٢٩] ﴿قل يا أيها الكافرون ١ لا أعبد ما تعبدون ٢ ولا أنتم عابدون ما أعبد ٣ ولا أنا عابد ما عبدتم ٤ ولا أنتم عابدون ما أعبد ٥ لكم دينكم ولي دين﴾ [الكافرون: ١-٦] ﴿قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾ [هود: ٢٨] ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ [يونس: ٩٩] ولقد أتفق المسلمون الأوائل القرن الأول من عمر الإسلام في فتوحات أرانت سلطان البغي البيزنطي الذي استعمر الشرق وقتل أهله عن دينهم حتى عندما كان دينهم هو مذهب مخالف لمذهبه، خلّ النصرانية التي ينتسب إليها الجميع فانحاز المسلمون ومعهم شعوب الشرق وهي على دياناتها القديمة تحرير الأرض وتحرير الضمير والاعتقاد، وبنوا الدولة، وتركوا الناس حرارا في اختيار الدين الذي به يؤمنون فكانت سابقة لا نظير لها في التاريخ.

فعالمية الإسلام التي لا تجعله دين العرب خاصة، ولا دين جنس من الأجناس دون سواه، هذه العالمية تتوجه به إلى كل البشر، وتراهم بإزاء دعوته إحدى أمتين

(أ) أمة الاستجابة التي اختارته اختيارا حرا فالتزمت بأمانة إقامته إلى يوم الدين

(ب) وأمة الدعوة التي على المسلمين أن يعرضوا عليها الوجه الحق للإسلام لعل الله أن يهديها إلى هذا الدين

ذلك هو التقسيم الإسلامي للعالم، مبدأ ظهور الإسلام فالناس إزاءه أمة دانت به وبه، وأمة هي مدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة لتدخل فيه

أما ذلك التقسيم القديم الذي تحدث عنه مصادر الفقه الإسلامي والذي قسم العالم إلى دار إسلام وسلام، ودار كفر وحرب أو إلى دار إسلام، ودار عهد، ودار حرب فإن الذي اقتصده وفرضه هم الذين أعلنوا الحرب المستمرة على الإسلام وأمته وداره منذ فجر ظهور الإسلام ولا أقيم كان مطلوبا من فقهائنا أن يسموا «ديار» الذين عاشوا يجيشون الجيوش ويشنون الغارات على ديار الإسلام؟

لقد ضمت القسطنطينية على امتداد تاريخها النصراني منذ عهد هرقل (٦١٠ - ٦٤١م) وحتى الفتح الإسلامي لها (٨٥٧هـ - ١٤٥٣م) في حرب دائمة ضد الدولة الإسلامية والحملات الصليبية التي قادتها البابوية الكاثوليكية وقادها أمراء الإقطاع الأوربيون، وموّلتها المدن التجارية الأوربية، وشاركت فيها شعوب أوربا - هذه الحملات طلبت حربا قائمة ومستمرة على الإسلام وأمته وعالمه قرنين من الزمان (٤٨٩ - ٦٩٠هـ - ١٠٩٦ - ١٢٩١م) وفي أثنائها أقامت الصليبية مع

الوثنية التترية خلفاً ضد دار الإسلام، ولما افتتح المسلمون قاعدة تحتيش الجيوش ضد عالمهم القسطنطينية ٨٥٧هـ ١٤٥٣م صعد الجناح الغربي للنصرانية الغربية الضغط على الإسلام فاقتلعوه من الأندلس ٨٩٧هـ ١٤٩٢م، وبدءوا حرب القرون الخمسة التي بدأت بالالتفاف حول العالم الإسلامي ثم الغزوة الاستعمارية الحديثة لقلبه قبل قرنين من الزمان وهي الغزوة التي التهمت أقطار الإسلام وأسقطت خلافته، ولا تزال تمارس الهيمنة والاستغلال لكل عالم الإسلام.

فهو تاريخ من الحرب الدائمة القائمة والمعلنة على عالم الإسلام، ذلك الذي جعل فقهاءنا يقسمون العالم إلى دار إسلام ودار حرب. أما الإسلام فإنه يريد بهذا العالم أن يكون دار إسلام ودار دعوة إلى الإسلام وفي ظل نظام دولي وعالمي غير أن يصبح العالم بأسره في الرؤية الإسلامية دار عبيد تحكم علاقات دولة وشعوبه وحضاراته «عهود ومواثيق» هذا النظام العالمي وتبنت مؤسساته العالمية والدولية، وتصبح الشعوب غير المسلمة «أهل عهد وأمة دعوة» فيسقط تعبير «دار الحرب» من رؤية الفقه الإسلامي للعلاقات الدولية إذ طوى الآخرون صفحة الحرب التي اعتبروها على الإسلام.

تلك هي رؤيتنا للعالم المعاصر الذي نريده ولقد سبق للإمام بينا أن عبر عن هذه الرؤية عندما كتب يقول: إن الأخوان المسلمين يرون الناس بالنسبة إليهم قسمين قسم اعتقد ما اعتقدوه من دين الله وكتابه، ومن ببعثة رسوله وما جاء به

وهؤلاء يربطنا بهم أقدس الروابط، رابطة العقيدة، وهي عندنا أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض، فهؤلاء هم قومنا الأقربون الذين نحن إليهم ونعمل في سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال، في أي أرض كانوا ومن أي سلالة انحدروا ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ [الحجرات: ١٠] وقوم ليسوا كذلك، ولم يرتبط معهم بهذا الرباط، فهؤلاء نسالمهم ما سالمونا، ونحب لهم الخير ما كفوا عدوانهم عنا، ونعتقد أن بيننا وبينهم رابطة الدعوة، عليك أن تدعوهم إلى ما نحن عليه لأنه خير الإنسانية كلها، وأن تسلك إلى نجاح هذه الدعوة ما حدد لها الدين نفسه من سبل ووسائل، فمن اعتدى علينا منهم رددنا عدوانه بأفضل ما يرد به عدوان المعتدين ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ٨ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]».

أما «النظام العالمي» المعاصر، كما تجسده موازين القوى في المؤسسات الدولية، و«الممارسات الواقعية» فإنه في حقيقته «نظام عربي»، يمثل «الطور المعاصر» للنظام الاستعماري العربي الجديد، ويمارس الهيمنة والاستغلال ضد أمم وحضارات الجنوب، وفي مقدمتها الأمة الإسلامية.

إن «عالمية» أي «نظام» لا يمكن أن يتحقق إلا إذا راعت مواثيقه ومؤسساته الخصوصيات الحضارية والعقدية والثقافية للأمم والحضارات المتميزة في هذا العالم.

و المؤسسات الدولية لا يمكن أن تكون دولية حقاً إلا إذا راعت المصالح العادلة لمختلف الدول التي تتبع بعضوية هذه المؤسسات.

تراعى ذلك في التمثيل بالمؤسسات العامة والفرعية وفي اتخاذ القرارات، وفي حق الاعتراض على القرارات، النقض، الفيتو، وفي معايير تطبيق القرارات وفي توزيع العوائد المادية والثقافية والعلمية والفنية للمؤسسات والمنظمات الدولية المتخصصة.

وبذلك وحده تكتسب «النظام» صفة العالمية حقاً وتكون مؤسسات هذا النظام بحق مؤسسات دولية.

ونحن نريد لعالمنا نظاماً عالمياً عادلاً يسعى لتحقيق التوازن أي العدل بين شعوب العالم وأممه وحضاراته ونعلم أن ذلك لن يتحقق بمجرد التمني ﴿ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا﴾ (النساء ٢٣) وإنما طريقنا إليه إقامة النظام العربي والنظام الإسلامي الذي يجعل من أمتنا ومكانتها كتلة ذات وزن في مكونات هذا النظام.

* * *

٥- الحاكمية والديمقراطية في فكر المودودي

على مقدار الربع الأخير للقرن العشرين أصبح الأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) من أكثر المفكرين الإسلاميين حديثاً وتأثيراً في الحركة الإسلامية المعاصرة وفي أطروحاتها الفكرية. ومنذ غياب الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩م) بعد اغتياله (١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م) تعدى تأثير المودودي نطاق الهند وباكستان، وامتد إلى ربوع الوطن العربي وأصبح مصدر توجيه للحركات الإسلامية التي اجتذبت جماهير الشباب على وجه الخصوص.

وعلى الرغم من أن الكثير من أعمال المودودي الفكرية قد ترجم إلى العربية فإن الفكر السياسي للرجل عند استلهامه قد تم عزله تماماً عن الملابسات التي كتب فيها. وغرب الكثير من نصوصه عن نصوص له أخرى كانت كفيلة بعرض رأيه في تكاملها الواجب والضروري والمطلوب. الأمر الذي أدى إلى تشوهات فكرية ظلمت الرجل أولاً ثم دفعت كثيرين إلى فهم وسلوك لم يخطر للرجل على بال ثانياً.

ولقد كانت نظرية الحاكمية من أبرز القضايا التي أثارها فكر المودودي ولا يزال حولها الكثير من الجدل واللبس والغموض.

كما كانت ولا تزال من أكثر الأطروحات الفكرية التي تفعل فعلها في صفوف الإسلاميين دونما دراسة واعية تضع نصوص الرجل في الإطار الذي كتبت فيه والملابسات السياسية التي دعته إلى صياغتها. والأمر الذي زاد من خطر هذه القضية هو ارتباطها بالموقف من الديمقراطية ومن طبيعة السلطة في الفكر الإسلامي والدولة الإسلامية التي تسعى لإقامتها الإسلاميون.

فلقد قيل وهذا حق إن المودودي قد ارتاد الدعوة إلى نظرية «الحاكمية» في عصرنا الحديث، ولم يسبقه إليها أحد من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وابن باديس إلى حسن البنا. فأحيا هذه الدعوة التي بدأها الخوارج في صدر الإسلام عندما أعلنوا أنه «لا حكم إلا لله». وقيل إن الرجل قد شدد على اختصاص الحاكمية بالله «الحاكمية القانونية» أي حاكمية التشريع و«الحاكمية السياسية» أي حاكمية التنفيذ.

وبقي أن يكون للبشر فردا كان أو حزبا أو طبقة أو شعبا أي حق ولو جزئيا في هذه «الحاكمية الإلهية» وما كانت الديمقراطية، كما في الغرب، وكما تحدث عنها الرجل، هي «حاكمية الجماهير» فلقد رفضها الرجل كل الرفض وعادها كل العداء!

قيل هذا وسيقت عليه شواهد من نصوص الرجل أمر عين قوله: «إن وجهة نظر العقيدة الإسلامية تقول إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله وإن حكم سواه موهوب وممنوح

وإن أي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية في ظل هذا النظام، هو ولا ريب سادر في الإفتاء والزور والتهيؤ للمتين، فالله مغيب بالمعاني الدينية وسلطان حاكم بالمعاني السياسية والاجتماعية، وهو لم يبق أحد حق تنفيذ حكمه في خلقه، وإن الإنسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا.

الخصائص الأولية للدولة الإسلامية

إن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات (Powers) الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لواحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه أو يسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره كما قال هو في كتابه: ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم﴾ [يوسف: ٤٠].

فالخصائص الأولية للدولة الإسلامية ثلاث:

١- ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو سائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحكم الحقيقي هو لله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

٢- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والتسلط جميعا، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا، ولا يقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم

٣ - إن الدولة الإسلامية لا تؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه، مهما تغيرت الظروف والأحوال، والحكومات (Government) التي تبدها زمام هذه الدولة State لا تستحق طاعة الناس إلا من جهة إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه.

وإن وضعية الدولة الإسلامية أنها ليست ديمقراطية Democracy فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعًا، وهي ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية.

نعم، لقد قال الأستاذ المودودي ذلك ومنه كثيرًا، ونحن نعترف أن كلماته هذه من الممكن أن تؤدي إلى وهم وعدم وضعها إلى جوار غيرها من التي عرض فيها لذات القضية، وأيضًا غياب المعنى المحدد لما عناه الرجل من «الحاكمية» وما كتبه عن الخلافة الإنسانية عن الله في الأرض، إن غياب ذلك من الممكن أن يوهم - وهو قد أوهم الكثيرين - أن الرجل عدو للديمقراطية لأن الحاكمية تعني تجريد الإنسان من كل سلطات التشريع والتنفيذ.

معنى الحاكمية

لكن لنبدأ أولًا بتحديد معنى المصطلحات عند الرجل، إن معنى كلمة «الحاكمية» عنده هو «السلطة العليا» والمطلقة، فهي ليست السلطة العليا فقط بل و«المطلقة» أيضًا، إنها لا تطلق إلا على من هو «فعال لما يريد» و«الذي لا يسأل عما يفعل».

ومعنى كلمة الديمقراطية في الحضارة الغربية هو حاكمية الجماهير وسيادتها المطلقة من كل قيد سوى ما تضعه الجماهير لنفسها، أي أن للجماهير السلطة العليا والمطلقة والآن نكتفي بأن نسأل

هل يدعي مسلم مهما بلغ إيمانه بالديمقراطية أن الجماهير يجب أن تكون في ديمقراطيتها مطلقة السلطة فلا تسأل عما تفعل؟ وتفعل ما تريد؟ حتى لو أحلت الحرام وحرمت الحلال، أليست دلالة وورودا عن الله سبحانه وتعالى؟؟ أم أن سلطة الجماهير وسلطان الأمة وسلطانها يجب أن تقيد بما قطع فيه الله بالتشريع فهي حرة داخل الإطار الإلهي؟

وبعد هذا التساؤل يتواصل عرض الفكر المتكامل للأستاذ المودودي أن الرجل لم يقل بوجود تشريع إلهي كامل لما هو قائم وما يستجد من القضايا والمشكلات حتى يمكن أن يتصور أنه يجرد الإنسان من كل حق في التشريع والتقنين كما توهم بعض نصوصه المجبرة

بل الرجل يقول: «إن مجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظاما أو تصدر حكما فيما ورد فيه نص صريح واضح في شريعة الله، أما ما لم يرد فيه نص شرعي وهو المجال الأوسع فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة»

[illegible] فليشر أن يسوّ القوانين والنظم فيما لا نص فيه، وهو المجال الأوسع، بل إن المودودي يسمي هذه السلطة التي تمارسها مجالس الشورى والبرلمانات تسميها الحاكمية، وذلك عنده يذهب لإبداع تعريفه للحكومة الإسلامية، والتي يراها إلهية، أي ثيوقراطية Theocracy لأن صاحب السلطة المطلقة والعليا في التشريع لمجتمعها هو الله، ولكنها ليست ثيوقراطية الغرب الكنسية التي تتحكم فيها طبقة السدنة Priestcrass لأنها في الإسلام أيضاً ديمقراطية Democracy لأن الإسلام قد أقر «نيابة الشعب واستخلافه عن الله في ظل سيادة الله وحاكميته»، فالحكومة الإسلامية لذلك هي [illegible] عند المودودي «الثيوقراطية الديمقراطية»، والحكومة الإلهية الديمقراطية لأنه قد خول فيها للمسلمين «حاكمية شعبية مقيدة» Limited Popular Sovereignty إذن ففي الإسلام حاكمية شعبية وإن تكن مقيدة بالنصوص القطعية التي تناولت المجال الأقل من شئون المجتمع وتركت لأصحاب «الحاكمية الشعبية» المجال الأوسع» كما قال المودودي.

الحاكمية الشعبية

بل حتى فيما ورد به النصوص الإلهية نجد لأصحاب «الحاكمية الشعبية» مجالاً كبيراً، وبعبارة المودودي فإن المجال هيأت مع هذا العنصر القطعي غير القابل للتغيير والتعديل عنصر آخر يوسع في القانون الإسلامي إلى حيث

لا نهاية وتجعله يرحب بالتغيير والرقي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة وهو يشتمل على عدة أنواع:

١- تغيير الأحكام أو تأويلها أو تفسيرها، وهو باب واسع جدًّا في الفقه الإسلامي، فالذين لهم عقول ثاقبة يجدون أمامهم مجالات واسعة للتغييرات المختلفة حتى في أحكامها القطعية الصريحة، فكل منهم يرجح على حسب فهمه وبصيرته تغييرًا من هذه التغييرات على غيره محتجًّا بالدلائل والقرائن، وهذا الاختلاف في تغيير الأحكام ما زال به وجود بين أصحاب الفقه والعلم من الأمة من أول أمرها، ولابد له أن يبقى مفتوحًا في المستقبل أيضًا.

٢- القياس، وهو تطبيق حكم ثبت من الشارع في قضية على أخرى تماثلها، أي بقياسها عليها.

٣- الاجتهاد، وهو فهم قواعد الشريعة وأصولها العامة وتطبيقها في قضايا جديدة.

٤- الاستحسان، وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة في دائرة المباحث غير المحدودة على حسب الحاجات بحيث يتفق إلى أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل.

فهذه الأمور الأربعة إذا تدبرتم ما فيها من الإمكانات فالشبهة لا تكاد تساوركم بأن القانون الإسلامي قد ضيق نطاقه في حين من الأحيان عن تلبية حاجات التمدن الإسلامي

المتزايدة المتجددة، والوفاء بمطالب الحياة المتطورة

فالأحكام القطعية القليلة من مثل

١ - الأحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والأحاديث كالحدود والميراث

٢ - والقواعد العامة الواردة في القرآن والأحاديث كحرمة كل شيء مسكر وكل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين عن تراض منهما

٣ - والحدود المقررة في القرآن والسنة لتحديدها جزئيات في الأعمال ولا يتجاوزها كحد أربع نساء بتعدد الزوجات وحد ثلاث مرات للطلاق وحد ثلث المال للوصية هذه الأحكام القطعية هي من الثوابت المحددة لصورة مدنية الإسلام المتميزة ولابد لكل مدنية من ثوابت لا تقبل التزحزح والتغيير

فإذا علمنا أن القرآن ليس هو بكتاب الجزئيات بل هو كتاب المبادئ والقواعد الكلية، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي بوضوح ثم يتبنيها قوياً بكلتا الطريقتين التدليل العقلي والتحريض العاطفي وما يتعلق بالصورة العملية للحياة الإسلامية فإنه لا يرشد الإنسان إليها بوضع قوانين وأنظمة تفصيلية، بل إنه حدد الحدود الأساسية فقط إذا علمنا كل ذلك ادركنا المنطق الموضوعي ومن خلال نصوصه كيف وسع الإسلام مجال الحركة البشرية

الحقيقة، وما هو يطلق القيود الإلهية على هذه الحاكمية البشرية. والأستاذ المودودي بعد أن نفى أن تكون الحاكمية البشرية في الإسلام، لفرد أو طبقة أو كهنة سدنة تحدث عن خلافة الإنسان ونيابته عن الله، فالأمة نائبة عن الله وهي تنتخب حاكمها ونوابها وأهل الحل والعقد فيها بطريقة ديمقراطية، الأمر الذي يجعل الخلافة الإسلامية ديمقراطية على العكس من القيصرية والبابوية أو الثيوقراطية على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله.

الديمقراطية في الإسلام

ويستطرد المودودي فيقول: إن ديمقراطيتنا الإسلامية هي كديمقراطية الغرب لا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير إلا بالرأي العام، ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان، ونحن نعتقد أن الخلافة الديمقراطية منقيدة بقانون الله عز وجل.»

وفي مكان آخر يقصر في الطابع الديمقراطي للنظام السياسي الإسلامي، فيقول: «إننا نعارض سيادة فرد أو أفراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة أكثر من معارضة المتحمسين للديمقراطية الغربية، ونؤكد المساواة في الحقوق ونكافئ الفرص أكثر من تأكيد نصيرها ونحارب كل نظام يكبت الحريات، فلا تبيح حرية التعبير أو التجمع أو العمل، أو تضع العراقيل في سبيل بعض الأفراد لاختلافهم في الجنس أو الطبقة أو ضرب الولاء، بينما تعطي الآخرين حقوقا وامتيازات خاصة فإذا كانت الديمقراطية الغربية تعتبر هذه الأمور جوهرها

[illegible] وروحيا [illegible] لا خلاف [illegible] وس [illegible]
لاسلامية [illegible] تحر [illegible] يوم [illegible] تعالى [illegible] يقتم [illegible] حكمت
على فكره الاستخلاف و [illegible] وهي [illegible] يمقر [illegible] في
جوهرها وروحها، ثم [illegible] انتخاب اهل الحل والعقد و [illegible]
كل وهم الذين [illegible] لهم [illegible] تحقق في [illegible] تصرف [illegible] الحكم
وحد [illegible] سبتهم. وبناء [illegible] مودودي عندما [illegible] في كتابه [illegible]
لإسلام السياسة» الذي كتبه ١٩٣٩م الى [illegible] ان [illegible] للامير الحق في
ان يوفق لافليه أو لاغلبية من عضاء مجلس [illegible] يراه في رأيه،
كما ان [illegible] ان [illegible] عضاء [illegible] لمجلس كلهم ويقضي برأيه. [illegible]
ب [illegible] إلى عدم [illegible] برام الشورى [illegible] لحكم فلقد عاد وعبر عن هذا الرأي
في كتابه «تدوين [illegible] دستور [illegible] لإسلامي» الذي كتبه سنة ١٩٥٢م
وق [illegible] انه لا [illegible] صوحه لك من ان [illegible] يجعل [illegible] شغيرة [illegible] بعد
لاراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي».

عهن بقيت [illegible] شبهة [illegible] و بقي [illegible] و عدر [illegible] عي فكر [illegible] برهن [illegible] بير
الصر [illegible] بعد [illegible] لديمقراطيه [illegible] دعوى ان مفهومه [illegible] بحاكمية الالهيه
يسافيها؟

الديمقراطية في ظل الاغلبية والاقلية الثابتة

واخيرا [illegible] في هذه [illegible] خطيرة [illegible] عيه [illegible] قد [illegible] ورء [illegible] قد [illegible] مودودي
لديمقراطيه [illegible] غربية التي كانت [illegible] سائدة [illegible] من [illegible] سس [illegible] الرؤيه [illegible] غوضية
او حدة [illegible] التي سعى «حزب [illegible] المؤتمر [illegible] لاقامتها في [illegible] الهند [illegible] موحدة
وهذه [illegible] حقيقه [illegible] تقول [illegible] عاء [illegible] المودودي [illegible] قد [illegible] نبع [illegible] من [illegible] عدم
بفكرة [illegible] الفوضة [illegible] بهدية [illegible] الوحدة، فكلاهما كما يقول [illegible] في [illegible] صروف

الأقلية المسلمة والأغلبية الهندوكية. سحق الشخصية الحضارية والقومية الثقافية للمسلمين والمودودي في نصوص كثيرة له- يميز بين الديمقراطية بمعنى النيابة عن الأمة وحكم الأغلبية. وبين تطبيقها في ظل أغلبية ثابتة على أقلية ثابتة لاختلافهما في الأصول والحضارة. فهي في رأيه هنا ستكون «بربرية» ولن تكون «ديمقراطية». يقول في نص مهم جدا من نصوصه هذه: «موضحا فكره وحاسما موقفه: إنه لا يمكن لأي عاقل أن يعارض الديمقراطية ولا يمكنه القول بأنه يجب أن يكون هناك حاكم ملكي أو استقراطي، وأي نوع آخر من أنواع الحكم إن القضية التي تقلقنا منذ فترة طويلة وتزيدنا قلقا يوما بعد يوم هي أن نظام الحكم في الهند يسير منذ حوالي ثمانين سنة مضت على أساس المؤسسات الديمقراطية على افتراض وجود قومية واحدة وبناء نسبة القيادة الخاطئة والحكم الخاطئ من جانب الاستعمار من ناحية وحسن حظ وأنانية الهنادكة من ناحية أخرى، ونحن لا نحبط هذا بين الديمقراطية نفسها والمؤسسات ذات النوع الجمهوري على افتراض وجود القومية الواحدة فبينهما فرق السماء والأرض ولا يعني الاختلاف مع واحدة منا تحقيقا مع الأخرى فحقيقة الأمر أنه لا يوجد في الهند قومية واحدة ولا يوجد بالهند الأسس التي يمكن أن تقوم عليها القومية الواحدة.

ولكن لنفترض أن الهنادكة والمسلمين والمتبوذين والسيخ والمسيحيين وغيرهم يمثلون أمة واحدة فإن من الممكن

تطبيق قاعدة الجمهورية الديمقراطية. هذه تنبهم على أساس أن يسير الحكم طبقاً لما ترتضيه الجماعة التي تمثل الأغلبية بين هذه الأمم، إنه حين يتم تطبيق أصول الحكومة المنبثقة عن الأغلبية، أي حكومة الأغلبية في النظام الديمقراطي، فإن هذا يعني أن المجموعة كثيرة العدد تتولى الحكم وتبين أغراضها ورغباتها بقوة الحكومة، كما أن المجموعة قليلة العدد تصبح مستبعدة وتضحي برغباتها ومصالحها في سبيل رغبات ومصالح الأغلبية، وهذا هو ما يطلق عليه استبداد الأغلبية، وهو أعمق درجة وأسوأ علامة على وجه الديمقراطيات هذا الزمان. ويمكن لمبادئ حكومة الأغلبية أن تكون في مكانها الصحيح حين يتم الاتفاق أصلاً على الأمور الأساسية للمواطنين، وأن يكون الاختلاف بينهم اختلافاً في الآراء فقط وليس في المصالح. ومن الممكن في مثل هذا النظام أن تصبح أقلية اليوم هي أغلبية الغد، ويكون اختلاف الأهداف والأصول الدينية أو العواطف القومية، والاختلاف في أسلوب الحياة وغيرها من مثل هذه الأمور لا يمكن أن ينتهي عن طريق الدلائل أو الاستنتاجات. ومن هنا فإن المجموعة التي تشكل الأغلبية سوف تظل دائماً هكذا.

فمن الخطأ أن نطلق على هذا الشيء اسم الديمقراطية، ونجد أن نطلق عليه اسم البربرية، إن عزيمتنا القومية لا تزداد ولا تنضج في ظل هذا النظام، إن هي تختنق وتعتصر للنهاية

وتفتته جذورها ففي هذا النظام نحن قلة في العدد وهذا النظام يعطي ما عنده لمن هم كثرة في العدد إن القوة جميعها سوف تتحرك لتستقر في أيدي الآخرين وهم سوف يسحقون وجودنا بقوة وبشدة».

هكذا وضحت مواقف الرجل الفكرية كل الوضوح وظهر جليًا من خلال هذه النصوص التي تعمدت الإفاضة في إيرادها لكيلا تكون هناك حجة لمن يحترفون النصوص ظهر جليًا أن الرجل لم يكن عدوًا للقومية ولا للديمقراطية».

• • •

الفهرس

مقدمة ٣

الفصل الأول: رؤية إسلامية لقضايا ساخنة

١- تكفير المسلم ١٢

٢- طلائع الرفض الإسلامي ٢٥

٣- المرأة في الإسلام ٤٠

٤- حول مع كتاب «عريضة تعاليه» الإسلام والسلف ٥٩

الفصل الثاني: حتى نتجاوز المفاهيم القديمة

١- الاجتهاد والعقلانية المؤمنة ٧١

٢- المساواة في الإسلام ٨٠

٣- العقلانية الإسلامية ٨٧

٤- مفهوم غريب للجهاد ٩٨

٥- الاجتهاد في الإسلام ١١١

الفصل الثالث: رؤية إسلامية لقضايا سياسية

١- الإسلام والتعددية الحزبية ١١٩

٢- الانفتاح الغربي على الحضارات الأخرى ١٢٧

٣- الإسلام والمعارضة السياسية ١٣٩

٤- النظام العالمي الجديد (رؤية إسلامية) ١٦٠

٥- الحاكمية والديمقراطية في فكر المودودي ١٦٠

سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

١ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية	د. محمد عمارة
٢ـ الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
٣ـ أبو حيان التوحيدي	د. محمد عمارة
٤ـ دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى	د. سيد دسوقى
٥ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
٦ـ الانتماء الثقافى	د. محمد عمارة
٧ـ تتمير العالم	د. زينب عبد العزيز
٨ـ التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات	د. محمد عمارة
٩ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
١٠ـ د. يوسف القرضاوى المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى	د. محمد عمارة
١١ـ تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم	د. سيد دسوقى
١٢ـ عندما دخلت مصر فى دين الله	د. محمد عمارة
١٣ـ الحركات الإسلامية رؤية نقدية	د. محمد عمارة
١٤ـ المنهاج العقلى	د. محمد عمارة
١٥ـ النموذج الثقافى	د. محمد عمارة
١٦ـ منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق	د. صلاح الصاوى
١٧ـ تحديد الدنيا بتحديد الدين	د. محمد عمارة
١٨ـ الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة	د. محمد عمارة
١٩ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم	د. محمد عمارة
٢٠ـ التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد؟	د. محمد عمارة
٢١ـ فكر حركة الاستنارة.. وتناقضاته	د. عبد الوهاب المسيرى
٢٢ـ حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى	د. شريف عبد العظيم
٢٣ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين	د. محمد عمارة
٢٤ـ الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟	د. محمد عمارة
٢٥ـ التنمية الاجتماعية بالغرب.. أم بالإسلام؟	د. عادل حسين
٢٦ـ الحملة الفرنسية فى الميزان	د. محمد عمارة
٢٧ـ الإسلام فى عيون غربية.. «دراسات سويسرية»	ترجمة / أ. ثابت عيد
٢٨ـ الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة.. أم تفتيت واختراق؟	د. محمد عمارة
٢٩ـ ميراث المرأة وقضية المساواة	د. صلاح الدين سلطان
٣٠ـ نفقة المرأة وقضية المساواة	د. صلاح الدين سلطان
٣١ـ الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د. محمد خاتمى

٣٢ـ مكائد العولمة على الهوية الثقافية	د. محمد عمارة
٣٣ـ الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟	د. محمد عمارة
٣٤ـ صورة العرب في أمريكا	ترجمة وتعليق/ أ. ثابت عيد
٣٥ـ هل المسلمون أمة واحدة؟	د. محمد عمارة
٣٦ـ السنة والبدعة	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٧ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٨ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى	د. عبد الوهاب المسيري
٣٩ـ مركسة الإسلام	أ. منصور أبو شافعي
٤٠ـ الإسلام كما نؤمن به.. ضوابط وملامح	د. يوسف القرضاوي
٤١ـ صورة الإسلام في التراث الغربي	ترجمة/ أ. ثابت عيد
٤٢ـ تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة	د. محمد عمارة
٤٣ـ القدس بين اليهودية والإسلام	د. محمد عمارة
٤٤ـ مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق/ د. محمد عمارة
٤٥ـ الآثار التربوية للعبادات في الروح والأخلاق	د. صلاح الدين سلطان
٤٦ـ الآثار التربوية للعبادات في العقل والجسد	د. صلاح الدين سلطان
٤٧ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية	د. محمد عمارة
٤٨ـ نظرات حضارية في القصص القرآني	د. سيد دسوقي
٤٩ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين	د. محمد عمارة
٥٠ـ الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان	تقديم/ د. محمد سليم العوا
٥١ـ عن القرآن الكريم	الشيخ/ أمين الخولي
٥٢ـ في فقه الأقليات المسلمة	د. طه جابر علواني
٥٣ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية	د. محمد عمارة
٥٤ـ مركسة للتاريخ	أ. منصور أبو شافعي
٥٥ـ نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون	مستشار/ طارق البشري
٥٦ـ السنة التشريعية وغير التشريعية	محمد الطاهر بن عاشور
	الشيخ/ علي الخفيف
	د. محمد سليم العوا
	د. محمد عمارة
٥٧ـ شبهات حول الإسلام	د. محمد عمارة
٥٨ـ نحو طبٍّ نفسي إسلامي	د. وائل أبو هندي
٥٩ـ واقعنا بين العالمية وتصادم الحضارات	عطية فتحي الويشي
٦٠ـ بناء المفاهيم الإسلامية	د. سيف الدين عبد الفتاح
٦١ـ المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية	د. محمد عمارة
٦٢ـ شبهات حول القرآن الكريم	د. محمد عمارة

٦٣ـ أزمة العقل العربي	د. فؤاد زكريا
٦٤ـ في التحرير الإسلامي للمرأة	د. محمد عمارة
٦٥ـ روح الحضارة الإسلامية	د. محمد عمارة
٦٦ـ العرب والإسلام.. افتراءات لها تاريخ	الشيخ/ محمد الفاضل بن عاشور تعليق وتقديم/ د. محمد عمارة
٦٧ـ السماحة الإسلامية	د. محمد عمارة
٦٨ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانياً؟	د. محمد عمارة
٦٩ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية	الشيخ/ أمين الخولي تقديم/ الإمام الأكبر الشيخ/ محمد مصطفى المراغي تمهيد/ د. محمد عمارة
٧٠ـ بين التجديد والتحديث	د. سيف الدين عبد الفتاح تقديم/ د. محمد عمارة
٧١ـ الوقف الإسلامي والتنمية المستقلة	د. إبراهيم البيومي غانم تقديم/ د. محمد عمارة
٧٢ـ الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري للقرآن الكريم	د. سيد دسوقي حسن
٧٣ـ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر	د. محمد عمارة
٧٤ـ إسلامية المعرفة: ماذا تعني؟	د. محمد عمارة
٧٥ـ الإسلام وضرورة التغيير	د. محمد عمارة
٧٦ـ المعنى الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود	د. محمد عمارة
٧٧ـ مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور	أورخان محمد علي
٧٨ـ الإيداع الفكري والخصوصية الحضارية	د. محمد عمارة
٧٩ـ الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده	د. محمد عمارة

احصل على أي من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع، www.enahda.com

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

إلى القارئ العزيز ..

في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربي» هو تنوير علماني، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامي» هو تنوير إلهي : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامي» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التي يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامي المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. سيف عبد الفتاح
- أ. فهمي هويدي
- د. سيد دسوقي
- د. عبدالوهاب المسيري
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشري
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوي
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر